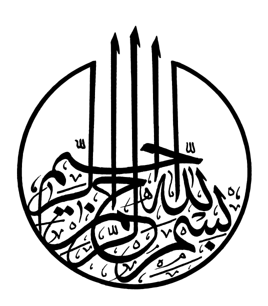


التحول الدلالي
في الروايات التفسيرية
الواردة عن أهل البيت عليهم السلام
الدكتور يعقوب يوسف خلف
إصدارات العتبة ٥١٠
إصدارات الشعبة ٦٧


بسم الله الرحمن الرحيم


التحول الدلالي
في الروايات التفسيرية
الواردة عن أهل البيت عليهم السلام

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٨– ٣٤٠٨

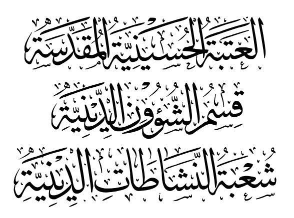
| | |
|---|---|
| مصدر الفهرسة : | IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda |
| رقم تصنيفLC : | PJ6184 .K45 2018 |
| المؤلف الشخصي : | خلف، يعقوب يوسف – مؤلف. |
| العـنــــوان : | التحول الدلالي في الروايات التفسيرية الواردة عن اهل البيت عليهم السلام / |
| بيـان المسؤولية : | تأليف الدكتور يعقوب يوسف خلف. |
| بيانات الطبـع : | الطبعة الأولى. |
| بـيـانـات الـنـشـر : | العـراق، كـربلاء : العتبـة الحـسينية المقدسـة، قـسم الـشؤون الدينيـة، شـعبة الـنـشاطات الدينية، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة. |
| الوصف الـمـادي : | ٣٢٥ صفحة ؛ ٢٤ سم. |
| سـلـسـلـة الـنـشـر : | (العتبة الحسينية المقدسة ؛ ٥١٠). (شعبة النشاطات الدينية). |
| تبصرة ببليوجرافية: | يتضمن هوامش، لائحة المصادر (الصفحات ٢٩٩- ٣٢٢). |
| مصطلح موضوعي : | اللغة العربية – علم الدلالة. |
| مصطلح موضوعي : | اللغة العربية – الدلالة اللفظية. |
| مصطلح موضوعي : | اللغة العربية – التأويل. |
| مصطلح موضوعي : | اهل البيت (عليهم السلام) – احاديث – دراسة دلالية. |
| مصطلح موضوعي : | التأويل. |
| مصطلح موضوعي : | القرآن - تأويل. |
| مصطلح موضوعي : | القرآن – تفاسير مأثورة – نقد. |
| اسم هيئة اضافي : | العتبـة الحـسينية المقدسـة (كـربلاء، العـراق). قـسم الـشؤون الدينيـة. شـعبة الـنـشاطات الدينية – جهة مصدرة. |

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة




تأليف

الدكتور يعقوب يوسف خلف





**طبع برعاية**

**العتبة الحسينية المقدسة**

العراق: كربلاء المقدسة – العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الدينية – شعبة النشاطات الدينية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ } .

سورة الواقعة، الآيات: ٧٧-٧٩.

وقال تعالى:

{ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً } .

سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.



# الإهداء

إلى شركاء القرآن، ومنهج الايمان، ومعادن الحقائق، وشفعاء الخلائق...

إلى من ورثوا علم الكتاب، ولُقِّنُوا فصل الخطاب، فأوضحوا معارف التنزيل، وغوامض التأويل...

إليكم أئمتي أقدم هذا الجهد المتواضع راجياً العذر والقبول والشفاعة.

إلى القلبين الحانيين، إلى من ألمس دعواهما في كل خطوة أخطوها... أبي وأمي حباً ووفاءً.

إلى من مضغت معي الصبر وجددت لي الأمل... زوجتي

إلى زينة الحياة الدنيا... أبنائي (مسلم، آية، حسن)

الباحث

# المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل القرآن نوراً للناس وهداية لهم، والصلاة والسلام على المبعوث في الأميين رسولاً ورحمة للعالمين وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين

وبعد...

قد تصدى أهل البيت عليهم السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله لتفسير النص القرآني وتجلية معانيه، وبيان مفاهيمه، وفك أسرار متشابهه، وفهم سطحه التركيبي زيادة على عمقه الدلالي، لأنَّهم عدل القرآن والناطقون عنه والمتلقون علمه من النبي صلى الله عليه وآله فقاموا بمهمتهم خير قيام، وقد كشفت رواياتهم التفسيرية جهودَهم العظيمة في تقديم قراءة تفسيرية للنص القرآني أفرغوا فيها كل ما يستشعرونه من معانٍ ودلالات تعكس مراد الله، وتتطابق مع مقاصده في كلامه المعجز.

والمتتبع روايات أهل البيت عليهم السلام - يلحظ بوضوح- أنهم عمدوا الى انتاج المعنى القرآني، وبناء نظامه التأويلي، إذ أسسوا لمرتكزات نظرية غير معهودة،

وانطلقوا من معطيات ذهنية غير مألوفة، فظهر معها النص القرآني بنسيج دلالي يغاير في كثير من مفاصله التفسيرية وأنظمته التأويلية مناهج الفهم السائدة، إذ تجاوزوا في كثير من الأحيان الدلالات الظاهرية واللغوية لكثير من ألفاظ النص القرآني وتراكيبه، وأعطت رواياتهم مجالاً واسعاً أمام احتمالات المعنى وامكانيات التأويل في خضم مناهج تفسيرية اخرى حاولت إقصاء التأويل وإبقاء قراءة النصوص في نطاق التنزيل والظاهر، والوقوف بوجه أي محاولة لإقحام المعنى الآخر، الذي يفهم من وراء ظواهر النصوص، ويتجاوز النسق المعرفي السائد المُنتج لدلالات النص، فالظاهر في تلك المناهج هو المجال الوحيد والممكن لفهم النصوص وتفسيرها. وقد اتَّخذ أهل البيت عليهم السلام من ثنائيات التنزيل والتأويل، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه ركائز قرائية للنفاذ إلى النص القرآني واستنطاق بنيته اللغوية وإثرائها بالمعاني والدلالات، فظهرت في ضوء تلك الروايات - معانٍ جديدة، ودلالات متوارية وراء ألفاظ النص القرآني وتراكيبه، واستبدلت معانٍ عميقة بمعانٍ سطحية لفظية مألوفة وكُشِفت مداليل خاطئة لا تتطابق مع مقصد صاحب النص واستبدالها بأخرى تتوافق مع مقصده واستحضار دلالات مُغَيَّبة بفعل تراكمات ثقافية معينة.

عمد أهل البيت عليهم السلام على وفق هذه الروايات على اعادة انتاج المعنى والدخول إلى عالم النص بآليات معينة، فساعدت هذه الآليات على الكشف عن دلالات لا يتمكن التفسير اللفظي والظاهري من الوصول اليها، وقد أحدثت هذه الروايات اختراقاً واضحاً في المرتكزات النظرية السائدة، نتج عنه تشكّل دلالات مفهومية مغايرة لما هو معهود وسائد في البيئة المعرفية المعاصرة لهذه

الروايات، كذلك تمّ تجاوز النماذج التطبيقية لنزول النص القرآني، وتولدت مصاديق جديدة تنسجم مع متطلبات الواقع، ومستجدات العصر.

إنّ التأسيس لفهم جديد للنص القرآني في ضوء المعطيات التفسيرية والتأويلية للنص القرآني، لا يعني أن أهل البيت عليهم السلام على وفق هذه الروايات قد تجاوزوا قواعد اللغة في التفهيم والتفاهم، وأنهم أسسوا لنظام لغوي جديد، بل إنَّ قراءة النص القرآني في ضوء هذه الروايات هي في أعلى درجات إنضباطها، وهي لا تمثل حركة عشوائية خاضعة للميل والهوى، بل كانت قراءة تحليلية واعية لبنية النظام اللغوي بنحو يضمن تشكَّل فهم جديد يتساوق مع مقاصد المبدع في هذا النص.

شكلت روايات أهل البيت عليهم السلام في قسم منها اختراقاً واضحاً لمعطيات الفهم المعرفي السائد، وتجاوزاً مدروساً لمرتكزاته النظرية، ونتاجاته التطبيقية في فهم النص القرآني، وفي قسم آخر من هذه الروايات نرى أنها عكست خصوصية بارزة من خصائص النص القرآني وهي الخروج عن النسق المألوف في كلام العرب، وانه مثَّل في كثير من مستوياته عدولاً وانزياحاً عن معيارية اللغة، وعن المستوى المألوف والنمطي الى المستوى الابداعي، فكان المجاز والالتفات، والتقديم، والحذف، وغيرها شواهد على تحول النص القرآني عن معيارية اللغة في التعبير عن المعاني، من دون أن يكون ذلك خرقاً لنظام العربية وسننها في الكلام، فجاءت روايات أهل البيت عليهم السلام لتكشف عن بعض مظاهر هذه الخاصية الأسلوبية، ولتقف عند مستويات هذه السمة في نماذج متعددة ليتلقاها بعد ذلك الدارسون، فيحللونها تحليلاً عميقاً، تتبين فيها تحولات البنية، فتظهر المفارقة بين دلالة البنية السطحية

الظاهرة، ودلالات البنية العميقة.

ومن هنا جاء (التحول الدلالي) عنواناً لهذه الدراسة ليسلط من خلالها الضوء على أثر الروايات التفسيرية لأهل البيت عليهم السلام في الكشف عن صور هذه الظاهرة وابعادها الدلالية في مستواها النصيَّ أي رصد التغييرات التي أجراها النص القرآني على بنية اللغة، والخروج بها من مستواها العام (المألوف)، والنمطي الى المستوى الفني والابداعي، وفي مستواها التفسيري والتأويلي، اي بيان التغييرات التي أجرتها الروايات نفسها في الكشف عن مداليل النص القرآني في ألفاظه وتراكيبه بنحو يغاير النسق المعرفي السائد، وهذا لا يتم إلاَّ بإجراء مقارنات ومقاربات بين ما قدَّمه جمهور المفسرين من غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام وما قدمته روايات أهل البيت عليهم السلام وهذا ما تبنته هذه الدراسة.

قد قدمت هذه الدراسة تصوراً عن (التحول الدلالي) وأبعاد هذه الظاهرة، في مستويات ثلاثة: مستوى اللفظة، ومستوى التركيب، ومستوى التأويل، وهي فصول هذه الاطروحة، الا ان عنوان هذه الدراسة تطلب منا ان نقدم فصلا يعرف باصطلاح التحول الدلالي ومحدداته وقرائته في روايات أهل البيت عليهم السلام فكان هو الفصل الاول.

ثم جاء الفصل الثاني ليبيّن التحول الدلالي على مستوى اللفظة القرآنية فشمل التغاير الدلالي، والتوسع الدلالي، والتضييق الدلالي بعدّها أبرز مظاهر التحول للفظة،

أمَّا الفصل الثالث، فتكفَّل بيان التحول الدلالي على مستوى التركيب، إذ عرض هذا الفصل بعض ما رصدته روايات أهل البيت من مظاهر التحول

التـركيبي، حينمـا خـالف الـنص القـرآني المـألوف مـن أنظمـة القواعـد المعياريـة، ومقاييسها، وما تبع ذلك من تغيّر في مداليل هذه التراكيـب، وقـد تعاطـت الدراسـة مع التحول على مستوى التركيب بنحو إجرائي في مستويين: ففـي المستوى الاول كشف الروايات التي رصدت التحول في منطوق التركيب الصريح، فكان التحول في الاساليب الانشائية، وتحـولات الرتبـة، وتحـولات المطابقـة، والتحـولات في مسلك التقدير مظاهر لما رصدته هذه الروايات، إذ عمدت فيـه الدراسـة إلى تحليـل البنيـات اللغوية لهذه التراكيب، والكشف عن مداليلها العميقة بهَدْي من التوجيهات الدلالية لهـذه الروايـات، أمـا المستوى الثـاني فكُشِف فيـه التحـول التـركيبي في غـير منطـوق التركيب الصريح، أي بيان المداليل القرآنية للبنيـات التركيبيـة والوحـدات الكلاميـة التي لا يُستدل عليها بظاهر اللغة، إنمـا تُـدرك هـذه المـداليل ضـمناً عبْـرَ استنتاجات واجتهادات يتم من خلالها الوصول الى المعاني المستترة وراء هذه البنيات التركيبية.

أمَّـا الفـصل الرابـع فتنـاول التحـول الـدلالي علـى مـستوى التأويـل، إذ إن الروايات تتجاوز المداليل الظاهرية الى مداليل باطنية، وتتجـاوز المستوى الأول مـن الفهم الى مستوى آخر أعمق منه، وقد قسّمت الدراسة هذا الفصل علـى قـسمين: الأول: نظـري ،أصّـل فيـه لمفهـوم التأويـل لغـة واصـطلاحاً، ومدلولـه علـى وفـق استعماله القرآني والتفسيري، فكان ذلك مقدمـة لعقـد مقاربـات ومقارنـات يُتوصـل من خلالها لمدلول التأويل في روايات أهـل البيـت علـيهم الـسلام ولمـا كـان التأويـل يتساوق مع مفهوم البـاطن لـذلك عمـدت الدراسـة إلى عـرض الفرضـيات المحتملـة لمفهوم الباطن على وفق روايات أهل البيت عليهم السلام.

أمَّا القسم الثـاني فهـو القـسم التطبيقـي، إذ عمـدت فيـه الدراسـة إلى عـرض

كيفية تعاطي روايات أهل البيت عليهم السلام مع مجموعة من الالفاظ القرآنية على وفق المنطلقات التأويلية، والكشف عن مداليلها الباطنية التي لا يتوصل اليها على وفق السياقات التفسيرية المتعارفة لدى المفسرين، كذلك كانت المنطلقات التأويلية ميداناً للكشف عن مدلول الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية.

ثم أتبعت الدراسة الفصول الثالثة بخاتمة، ألمعت فيها الى أبرز النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة.

وعلى الرغم من أنَّ هذه الروايات قد قدَّمت فهماً جديداً للنص القرآني يفرض علينا أنْ نعنون هذه الدراسة بـ(التحول الدلالي للنص القرآني في ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام) الا أننا آثرنا أنْ يُدرس التحول في هذه الروايات نفسها لتلافي اشكالية الضعف السندي لبعض هذه الروايات، اذ ان فهم الامام المعصوم، عليه السلام وبياناته تواجه مشكلة التداول الشفاهي التي تعرضت لها بياناتهم من جهة التدوين والضياع بسبب المضايقات المذهبية والمعرفية التي مرت بها حقبة التدوين الامامي، لذلك كانت بعض هذه البيانات في معرض التشكيك والتكذيب، - وهي عندئذ - لا تعكس الرؤية التفسيرية الحقيقية لأهل البيت عليهم السلام.

قد واجه الباحث في سبيل إنجاز هذه الدراسة صعوبات متعددة، كان أبرزها تعامله مع نصين مقدسين، فحَدَّ هذا التقديس من حرية التحليل العميق لأمثلة التحول الدلالي، خوفاً من إثبات دلالات لا يقصدها صاحب النص نفسه، وثمة صعوبة أخرى تمثلت بتداخل صور التحول الدلالي وأشكاله في الروايات التفسيرية، فالشاهد الواحد يمكن أنْ يكون مثالاً للتوسع الدلالي أو التضييق الدلاليين، ويصح

أنْ يكون في الوقت نفسه شاهداً لممارسة آليات التأويل بحقه.

ولا بد لنا ان ننبه هنا ان الروايات التفسيرية الواردة عن اهل البيت تنوعت مصادرها، فقد ضمت التفاسير الروائية كتفسير القمي وتفسير العياشي وتفسير فرات الكوفي وغيرها عددا كبيرا من هذه الروايات فضلا عن مدونات الحديث كالكافي للكليني والارشاد للمفيد ووسائل الشيعة للعاملي وغيرها الكثير الا اننا اثرنا ان نكتفي بتخريج هذه الروايات من تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني اذ نرى ان هذا التفسير شكل مرجعا روائيا شاملا لروايات اهل البيت عليهم السلام التفسيرية اذ عمد الى جمعها من مظانها المتعددة.

وفي الختام فإنني لا أدّعي لنفسي إيفاء الموضوع حقه، ولا الوصول به الى مرتبة الكمال، كذلك لا أستطيع القول إنني تناولت صور التحول الدلالي كلها، أو استوفيت شواهده في روايات أهل البيت عليهم السلام فالتقصير والعجز هما شعور كل من يقصد نصاً مقدساً يتداخل مع نص الهي معجز، فكيف تكون الإحاطة بما فاق حسنه كل حسن، وعلا بيانه على كل بيان، ولكن حسبي أنني أخلصت القصد، وبذلت الجهد، فإن أصبت فذلك من توفيق الله وفضله وله الحمد الدائم والشكر الكثير، وإنْ كانت الأخرى، فتلك طبيعة البشر، وإنّ الكمال لله وحده، واللهَ أسأل أنْ يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.



# الفصل الأول

## التحول الدلالي محدداته وقرائنه

# اصطلاح التحوُّلِ الدلالي

ذكر ابن فارس إنَّ الحاء والواو واللام (أصل واحد، وهو تحرك في دور، فالحول: العام، وذلك انه يحول أي يدور...، وحال الشخص يحول إذا تحرك، وكذلك كل متحوِّل عن حالة، ومنه قولهم استَحَلْتُ الشخصَ: أي نظرتُ هل يتحرك)(١).

وذكر الراغب الاصفهاني أنَّ أصل الحول تغير الشيء وانفصاله عن غيره، وباعتبار التغير قيل، حال الشيء يحول حؤولاً، وحّولت الشيء فتحّول: غيرته أما بالذات واما بالحكم والقول...، والحول السنة اعتباراً بانقلابها ودوران الشمس في مطالعها ومغاربها...، وحالت الناقة إذا لم تحمل، وذلك لتغير ما جرت به عادتها، والحال لما يختص به الانسان وغيره من اموره المتغيرة في نفسه وجسمه وقُنيته(٢).

وذكر الجوهري إنّ (التحول: التنقل من موضع إلى موضع، والاسم الحول)(٣) وقال الفيومي (تحوّل من مكانه انتقل عنه و(حوّلته) (تحويلا) نقلته من موضع إلى موضع)(٤).

وقد استعملت هذه المادة في القرآن الكريم بصيغ مختلفة، وبعض هذه الصيغ

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ١٢١(حول)

(٢) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٢٦٦ - ٢٦٧(حول)

(٣) الصحاح: ٤ / ١٣٧٦(حول)

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ١٧٥(حول)

لوحظ فيها دلالة التبدل والتغير بشكل واضح كصيغة (تحويل) في قوله تعالى: { فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا } [١] فالمعنى: (فلا يستطيعون ان يكشفوا عنكم الضر... ولا أن يحولوه من واحد إلى واحد)[٢] قال الرازي: (والتحويل عبارة عن تنقل من حال إلى حال، ومكان إلى مكان)[٣] ومن ذلك قوله تعالى: { وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا } [٤] أي تغييراً[٥] وكقوله تعالى: { خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا } [٦] أي لا يطلبون تحولا منها إلى غيرها[٧].

ودلالة التغير أخذت ولوحظت عند تعريف (التحول الدلالي) اصطلاحياً فهو كما يرى أحد الباحثين المحدثين أنه (تغيير يقع في المعنى، لا في النمط التركيبي للجملة، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين: تغير دلالة المفردات عمّا وضعت له ويشمل الاستعارة والمجاز المرسل، وتغير في دلالة الصيغ والأساليب)[٨].

ونرى أنَّ التحول الدلالي مادام هو تغيّر في المعنى فلا وجه لحصره بما ذكره هذا الباحث إذ إنه يقع ايضا في النمط التركيبي للجملة، فأي عدول عن النمط المألوف في تركيب الجملة فانه يفضي إلى تغيير في المعنى.

---

(١) الاسراء: ٥٦

(٢) البحر المحيط، أبو حيان الاندلسي: ٧/ ٦٩

(٣) التفسير الكبير: ٢٠/ ٣٥٨

(٤) الأسراء: ٧٧

(٥) ينظر: ارشاد العقل السليم، أبو السعود: ٥/ ١٨٩

(٦) الكهف: ١٠٨

(٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١١/ ٦٨

(٨) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، د. حسام احمد قاسم: ١٣ - ١٤

فهذا التغيير والانتقال ما إنْ يقع في دلالة المفردات ،فتنتقل من دلالتها الثابتة لها سواء بحسب الوضع أو العرف إلى دلالات جديدة يقصدها المتكلم، أو التغير الذي يحصل في النمط التركيبي، إذ التغيير في الوحدات الوظائفية للجملة يستتبعها إعادة بناء المعنى متساوقاً مع هذا التغيير الوظيفي.

وقد تساوق مصطلح (التحول الدلالي) في الدراسات الدلالية والأسلوبية مع مصطلحات عدة نحو: التغير الدلالي، العدول، الانزياح، الانحراف، الصرف، الالتفات، مخالفة مقتضى الظاهر، وغيرها من المصطلحات التي تشير كلها إلى خروج عن الاستعمال المألوف للغة، أو النمط المألوف في الكلام، أو عدول عن النمط السياقي للنص(١)، وقد آثرت الدراسة اختيار مصطلح (التحول الدلالي) لأنَّ هذه التسمية أدق في التعبير عن الظاهرة ووصفها. فضلا على أنَّ عدداً من هذه المصطلحات توحي في مضمونها بالتجاوز الأخلاقي في السلوك والتصرف، مما يجب الترفع عنه في اختيار مصطلحاتنا الدالة على الظواهر الأسلوبية اللغوية في مضمونها وشكلها كمصطلحات الانتهاك والانحراف، وبعض هذه المصطلحات لا ينطبق على الظاهرة التي نريد بيانها بنحو جامع مانع.

ولمصطلح التحول جذور في تراثنا العربي، فقد جمع أبو عبيدة في مواضع كثيرة في كتابه (مجاز القرآن) بين مصطلحي المجاز والتحول، فالتحول مجاز سواء أكان في التركيب، أم في دلالة المفردات أم الأساليب، يقول على سبيل المثال: (وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الاعراب... ومن مجاز ما يحوّل خيره إلى شيء من سببه... ومن مجاز ما يحول فعل الفاعل إلى مفعول أو إلى غير المفعول... ومن

---

(١) ينظر: الاعجاز الصرفي في القرآن الكريم، د. عبد الحميد الهنداوي: ١٤١ - ١٤٣

مجاز ما وقع المعنى المفعول وحول إلى الفاعل... ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب)[١].

اعتنى أبو عبيدة كثيراً في كتابه (مجاز القرآن) بأهم هذه التحولات الدلالية المميزة للنص القرآني، لذلك يرى أحد الباحثين المحدثين أن كتابه (جاء ليجسد هذه الخاصية الأسلوبية المهمة، وليقف عند مستويات هذه السمة وفي نماذج متعددة، ولعلّ هذا المؤلف هو الذي فتح آفاق هذه المعالجة، وتلقّاها الدارسون ليطوروا هذا المبحث بالإسهام النظري والاجراء التطبيقي)[٢].

وكذلك ربط ابن جني بين مصطلحي التحول والمجاز في كتابه (الخصائص)اذ عقد باباً سمّاه: (باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأوَل ما لم يدع داع إلى الترك والتحوّل)[٣] وهذا يدل على أن الدارسين العرب كانوا على وعي تام بهذه الظاهرة على مستوى الاصطلاح فضلا عن معرفتهم التامة بها على مستوى المضمون.

وكذلك ارتبط مصطلح (التحول الدلالي) بالمجاز في كثير من الدراسات المعاصرة، ونجد هذا واضحاً في كثير من دراسات الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي عقد مبحثاً في أحد كتبه باسم (المجاز والتحول الدلالي في اللغة)[٤] وهذا ما فعله الدكتور علي حاتم الحسن حينما عقد الفصل الثالث من كتابه لدراسة التحول الدلالي ومظاهره عند المعتزلة[٥].

(١) مجاز القرآن: ١/ ١١ - ١٢

(٢) النقد والاعجاز، د. محمد تحريشي: ٣٩

(٣) الخصائص، ابن جني: ٦٠٩

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٠٢

(٥) ينظر: التفكير الدلالي عند المعتزلة: ١١٣

فلا ضير - إذن - في اختيار هذا المصطلح عنواناً لهذه الدراسة مع التوسع في مظاهر اطلاقه، ولاسيما بعد أن أصبح عنوانا لكثير من الدراسات المعاصرة[(١)].

ولا يفوتنا أن نذكر أن مصطلح (التحول) قد اكتسب شهرة واسعة بعد أنْ ارتبط بمنهج لغوي حديث يعرف بالمنهج التحويلي التوليدي على يد العالم الامريكي تشومسكي، وقد طبق هذا المنهج على دراسة النحو فظهر ما يسمى بـ(النحو التحويلي) (وتسمية هذا النحو بالتحويلي نابعة من أنه يفترض لكل بنية لغوية ظاهرة بنية أخرى عميقة كامنة في ذهن المتكلم، ثم يحاول الكشف عن كيفية تحول البنية العميقة الثانية إلى البنية السطحية الاولى، أو البنية الظاهرة الملفوظة)[(٢)].

وعلى العموم فإنه لما كان مصطلح (التحول الدلالي) وما يساوقه من مصطلحات تكشف حدوث تغيير في أنظمة اللغة مما يستتبع حدوث تغيير في أنظمة الدلالة، فلا شك في أن ذلك التحول والتغيير والخروج عن المألوف في الكلام (يرتبط بخروج معانٍ جديدة يهدف إليها المتكلم عند كلامه، ويتغياها المتفنن موافقة لشعوره، وحبه لما يريده)[(٣)] فالتحول يعد (تفنناً في الكلام وتصرفاً فيه يكسب النص قيمة جمالية أو ينبه إلى أسرار بلاغية كثيرة)[(٤)] فهو من فنون التواصل بين المبدع والمتلقي، لأنه يبرز (امكانيات المبدع في استعمال الطاقة التعبيرية الكافية في اللغة)[(٥)]

---

(١) ينظر: على سبيل المثال كتاب (تحويلات الطلب ومحددات الدلالة) د. حسام احمد قاسم وكتاب (التحويل في النحو العربي) د. رابح بو معزة، وكتاب (التحولات الصوتية والدلالية في المباني التركيبية) د. سعاد بستام، وتحولات البنية في البلاغة العربية، د. اسامة البحري

(٢) ينظر: مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، د. نعمة رحيم العزاوي: ١٩٠

(٣) البلاغة العربية في ضوء الاسلوبية ونظرية السياق، د. محمد بركات أبو علي: ٧٧

(٤) تحولات البنية في البلاغة العربية، د. أسامة البحيري: ٣٥٦

(٥) جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم، محمد عبد المطلب: ١٨٨

وذلك (لإيصال رسالته إلى المتلقي بكل ما فيها من قيم جمالية، فيعدل الأسلوب عند نمط الاداء المألوف المعتاد؛ ليحقق ما يريده من أهداف يعجز عن توصيلها التركيب العادي)[(١)].

وقد وقف الدارسون - مفصلاً - عند الدواعي لأي خروج عن نظام اللغة وتشكلاته، وبناءً على أن التحول هو خروج إلى النمط الفني أو المتميز من الكلام، وأن النص القرآني هو نص متفرد ومتميز بأسلوبه فنياً وجمالياً، وهذا يعني أنَّ التحول أو العدول هو صفة بارزة للنص القرآني؛ لأنها تعكس فرادة أسلوب القرآن وتميزه، فتحولات القرآن تنطوي على دلالات إعجازية وأسرار بيانية ولمحات فنية جمالية، لذلك يرى أحد الباحثين المحدثين أنّ (الكلام القرآني كله قائم على العدول)[(٢)].

وبناء على ذلك راح الدارسون يرصدون هذه التحولات سواء في مستواها الافرادي أو التركيبي مبينين أغراضها ودلالاتها وأسفر ذلك عن عدد كبير من الدراسات والأبحاث في هذا الشأن[(٣)].

وقد أسهمت الروايات التفسيرية المنسوبة إلى أهل البيت عليهم السلام التي أوردها السيد البحراني في تفسيره (البرهان) في رصد عدد من مظاهر التحول الدلالي في النص القرآني منها ما كان على مستوى اللفظة، ومنها ما كان على مستوى التركيب - كما ستوضح فصول هذ الدراسة - وإنَّ مفاد هذه الروايات كشف نمط آخر من التحول لم تعهد رصده الدراسات المهتمة بهذه الظاهرة، إذ إنَّ كثيراً من هذه

(١) تحولات البنية في البلاغة العربية: ٢٩٣

(٢) الحجاج في القرآن من خلال اهم خصائصه الاسلوبية، عبد الله صولة: ٢٤١

(٣) وينظر: على سبيل المثال كتاب (الاعجاز البياني في العدول النحوي السياقي في القرآن الكريم) د. عبد الله علي الهتاري، وكتاب (البنية الصرفية واثرها في تغيير الدلالة) د. محروس محمد ابراهيم.

الروايات قدمت فهماً مغايراً للنسق المعرفي السائد والمشهور سواء أكان ذلك النسق لغوياً ام عرفياً، وبهذه الروايات المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام وهذا لا يعني أنهم على وفق هذه الروايات تجاوزوا قواعد التفهيم والتفاهم المعتمدة، بل يعني أنَّ هناك إعادة لفهم هذه القواعد، فالتحول في هذه الروايات ليس تجاوزاً للمبادئ، وإنما خروج عن الاصول، فالأصول يراد بها (وصف الخطاب في شكله المثالي، الذي يتفق مع الوضع، في حين قصد بالثانية وصف سلوك المتخاطبين في أثناء التخاطب)[1] فالتحول أو العدول عن الأصول يولِّد بعض الأغراض البلاغية، أما انتهاك المبادئ فيؤدي إلى إخفاق في عملية التخاطب[2]

وأبرز مظاهر التحول في هذه الروايات على وفق النمط الثاني هو الروايات التي تعاطت مع الباطن القرآني على وفق تقنية التأويل الذي يعني (العدول عن استنباط معنى ظاهر وافتراض معنى مرجوح اعتماداً على قرينة مرجحة)[3] فالتأويل يساوق التحول في أنهما يتعاملان مع النص على خلاف ظاهره، الا أنّ البعد التأويلي الذي تقدمه هذه الروايات لا يعني بالضرورة أنه يتقاطع مع الظاهر القرآني؛ لأن ذلك كما قلنا يؤدي إلى إخفاق تخاطبي، إذ إننا سنلحظ أن هذه الروايات تقدم قرائن دلالية نستطيع من خلالها أن ندرك الوشائج بين الظاهر والباطن، نعم قد يكون هناك عسر وصعوبة في إدراك هذه الوشائج بحسب اختلاف مراتب الفهم الانساني، على الرغم من أننا لا ننكر - هنا- أنَّ هناك من نظر إلى التأويل على أنَّه تجاوز لقواعد التخاطب العرفية، لكننا نؤجل الحديث عن ذلك كله إلى الفصل الرابع.

---

(١) علم التخاطب الاسلامي، د. محمد محمد يونس علي: ٩٤

(٢) ينظر: م. ن: ٩٤ - ٩٥

(٣) نفسه: ١٧٠

## محددات التحول الدلالي

أدرك متلقو هذه الروايات التفسيرية - وفي وقت مبكر- أنها تقدم فهماً جديداً للنص القرآني يغاير الفهم السائد والمألوف في فهمه - وهو ما دفعنا في هذه الدراسة إلى تتبع أشكال هذا الفهم المغاير ومظاهره ومستوياته والبحث عن مرتكزاته ومعطياته، ومن الأدلة على هذا الادراك المبكر، هو ما رواه سُلَيْم بن قيس الهلالي[1] عن علي عليه السلام قال: (قلت لأمير المؤمنين إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله غير ما في ايدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في ايدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون بأنَّ ذلك كله باطل، قال: فاقبل عليَّ فقال: **«يا سليم قد سألت فافهم الجواب، إنَّ في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصاً وعاماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً...»**[2].

(١) هو سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي ولد قبل الهجرة بسنتين، من أصحاب الامام علي عليه السلام وعاصر الحسن والحسين والسجاد والباقر، نقل كثيرا من أحاديثهم وقد وثقه كثير من رجال الحديث، توفي سنة ٨٥هـ ينظر: الأعلام، الزركلي: ٢/ ١١٩

(٢) كتاب سليم ابن قيس الهلالي، سليم بن قيس: ٧٢- ٧٣

وفي رواية أخرى سأل رجل الإمام الرضا عليه السلام فقال: (انك لتفسر من كتاب الله ما لم يسمع، فقال عليه السلام: **«علينا نزل قبل الناس، ولنا فسّر قبل أن يفسر في الناس، فنحن نعرف حلاله، وناسخه ومنسوخه، و...»**[١].

لقد أظهرت لنا روايات أهل البيت عليهم السلام بنحو إجرائي وجود فهم مغاير للنص القرآني (تحول دلالي) والمتتبع هذه الروايات يستطيع أن يستدل على وجود هذا التحول من دون عسر وكلفة في إجراء مقاربات بين ما يقدمه أهل البيت عليهم السلام وما يقدمه غيرهم، وهذا يعد بمثابة المحددات التي تكشف وجود هذا التحول الدلالي، ويمكننا أن نشير إلى بعض هذه المحددات على النحو الاتي:

١. محددات لفظية على شكل أقوال صادرة عن أهل البيت عليهم السلام تشير بشكل مباشر إلى أنّ ما يقدمونه من فهم يغاير ما يقدمه غيرهم، وبتعبير الروايات (ما في ايدي الناس) ومن ذلك ما روي عن الامام الرضا عليه السلام في تفسيره للفظة (الحواريين) في قوله تعالى: ﴿قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللّهِ آمَنَّا بِاللّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[٢] قال: **«أما عند الناس فسموا حواريين لانهم كانوا قصارين - يغسلون الثياب من الوسخ... وأما عندنا فسمي الحواريون؛ لأنهم كانوا مخلصين في أنفسهم ومخلصين لغيرهم من أوساخ الذنوب بالوعظ والتذكير»**[٣].

فالرواية تكشف لنا أنَّ هناك مدلولاً سائداً عند الناس للفظة (الحواريين) في حين أنَّ الصواب لدلالة هذه اللفظة هو غير ذلك المدلول.

---

(١) نور الثقلين، عبد علي بن جمعة الحويزي: ٤/٥٩٥

(٢) آل عمران: ٥٢

(٣) البرهان في تفسير القرآن ،السيد هاشم البحراني: ٢ / ٤٠

ونجد نظير تلك العبارات في روايات عدة، ففي رواية يقول الإمام الصادق عليه السلام للسائل: **«ليس حيث تذهب»**[١] وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام يقول: **«إنه - والله - ليس حيث يذهب الناس»**[٢] وغير ذلك.

**٢.** محددات لفظية جاءت على صورة عبارات تكشف الرفض والاستهجان والاستنكار من أهل البيت عليهم السلام لتفسير عدد من النصوص القرآنية، ففي رواية عن الامام الصادق عليه السلام ينكر على السائلين حين فسّروا قوله تعالى: **{ وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللّهُ مَن يَمُوتُ }**[٣] بان المراد به المشركون، فينكر الامام عليهم ذلك ويقول: **«تباً لمن قال هذا هل كان المشركون يحلفون بالله ام باللات والعزى...»**[٤].

وفي رواية أخرى يبدي الامام استغرابه ممن يرى أنَّ الله يعرف المجرمين يوم القيامة بسيماهم بدليل قوله تعالى: **{ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ }**[٥] فقال عليه السلام: **«كيف يحتاج الجبار تبارك وتعالى إلى معرفة خلق أنشأهم، وهو خلقهم»**[٦].

وأمثال هذه العبارات الدالة على الاستغراب والاستنكار كـ**(كذبوا)**[٧]

(١) البرهان في تفسير القرآن: ٢ / ١٧

(٢) نفسه: ٧ / ٤١٦

(٣) النحل: ٣٨

(٤) البرهان: ٤ / ٤٤٦

(٥) الرحمن: ٤١

(٦) البرهان: ٧ / ٣٩٤

(٧) ينظر: نفسه: ٧/ ٧٧

و(كذبوا ما هكذا هي)[١] وغيرها، مما كثر ورودها في رواياتهم عليهم السلام.

٣. أحياناً يرشدنا المتلقي باستغرابه واستنكاره للتفسير الذي يطرحه الامام من أهل البيت عليهم السلام إلى أن هذا التفسير هو بمثابة التحول الدلالي عن تفسير مشهور غيره، وعلى سبيل المثال: حينما يفسر الإمام علي عليه السلام - في إحدى الروايات المنسوبة إليه - الروح بغير جبرائيل يستغرب السائل من ذلك فيقول له: (لقد قلت عظيماً من القول ما أحد يزعم أنَّ الروح غير جبرائيل)[٢] فيرشده الإمام إلى القرينة الدالة على أنَّه غير جبرائيل[٣].

٤. محددات إشارية، فـ(عندما تكون الغاية هي توصيل ما يضمر في النفس، تتضافر الدوال لأداء المعنى، وأحياناً يشعر المرسل بأن معنى المفهوم والمنطوق من اللفظ لا يستطيع افراغ الشحنة النفسية الانفعالية، فيستعين بالإشارة)[٤] وهذا ما يعرف في الدراسات الحديثة بـ(علم السيمياء) إذ تتعدد الأنساق الإشارية وتتضافر في تحقيق التواصل، فـ(إذا كانت الاشارة تشارك اللغة في طبيعتها الاصطلاحية، فإنها تشاركها أيضاً في وظيفتها التواصلية)[٥].

ومنها الإشارات الجسمية فهي (قد تستقل بالمعنى فتكون مؤسسة له، وقد تصاحب اللفظ فتكون مؤكدة او موضحة لدلالته)[٦] وقد تضمنت بعض الروايات

---

(١) نفسه: ١/ ٣٠٧

(٢) البرهان: ٤ / ٣٢٨

(٣) ينظر: نفسه: ٤/ ٣٢٨

(٤) السيمياء العربية، صلاح كاظم: ١٨٥

(٥) تحويلات الطلب: ٣٢٩

(٦) نفسه: ٣٣٠

إِشارات حسية، فتضافرت مع المحددات اللفظية في الكشف عن التحول الدلالي، ومن ذلك ما فعله الامام الصادق عليه السلام حين أراد تجهيل الاتجاه الفكري المبتني على تجسيم الله وتشبيهه بنسبة الجوارح إليه، ومنها اثبات الساق لله سبحانه وتعالى مستدلين بقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ [١] إذ اكتفى عليه السلام في تجهيل هذا الرأي وتفنيده بأن عمد إلى ساقه فكشف عنها الأزار[٢]، وبذلك يكون الامام قد أفرغ في هذه الاشارة شحنة نفسية انفعالية تعكس مدى استنكاره الشديد لهذا النسق المعرفي، ويكون قد (نقل المعنى من ميدان التخاطب باللغة إلى ميدان التخاطب بدال الاشارة)[٣].

٥. أحياناً تتكشّف لنا هذه المحددات حين يصارح الائمة بعض أصحابهم في أنّ ما يذكرونه من فهم لبعض المدلولات القرآنية هو فهم لا يدركه كل الناس ولا يتحملونه، ففي رواية الامام الصادق عليه السلام يخبر أحد السائلين حين تناهى إلى سمعه أنّ الامام فسّر (التفث) الوارد في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ﴾ [٤] بلقاء الامام، فردّ عليه الامام أن هذا المعنى فسّره لخواص أصحابه ولا يتحمله كل أحد[٥].

كانت هذه نماذج للمحددات التي استدللنا بها على وجود ظاهرة التحول في الروايات التفسيرية، وقد ذكرناها على نحو الإجمال تاركين البحث في مرتكزاتها

(١) القلم: ٤٢

(٢) ينظر: البرهان: ٨ / ٩٥

(٣) السيمياء العربية: ١٨٦

(٤) الحج: ٢٩

(٥) ينظر: البرهان: ٥ / ٢٨٥

الاستدلالية لاعتماد الوجه من دون غيره إلى فصول هذه الدراسة ومباحثها، وسواء أرجعنا إلى مثل هذه المحددات أم لم نرجع، فإن الجانب الأهم في التدليل على مظاهر التحول يكمن في إجراء مقاربات بين ما تقدمه هذه الروايات من رؤى معرفية وما تقدمه كتب التفسير، وفي هذا كله نجد أنَّ الروايات غالباً ما تنصب القرائن على هذا التحول، وهذا ما سيتكفل بيانه المبحث الآتي تفصيلاً.

# قرائن التحول الدلالي

لا شك في أنَّ التأسيس لفهم جديد، أو بيان رؤية مغايرة يتطلب قرائن ودلائل تقنع المتلقي بذلك الفهم أو بتلك الرؤية ولا سيما إذا كان الفهم السابق متجذرا في وعي المتلقي، فيحتاج عندئذ لقرائن قوية وواضحة تخلخل ذلك الفهم السابق، وتكشف تناقضاته، وتدحض تصوراته، وتعمق من أحقية الفهم الجديد، وهذا ما عمد إليه أهل البيت عليهم السلام في الروايات المنسوبة إليهم، وهذه القرائن تارة يكشف عنها بشكل مباشر وصريح، وتارة نجد أنَّ أغلب هذه الروايات مستبطنة القرائن، فهي لم تؤسس لمعنى أو ترفض معنى معيناً إلا ولها ما يؤيد هذا التوجه ويعززه، الا أننا في هذا المبحث سنقتصر على بيان تلك القرائن المصرح بها، تاركين غيرها إلى فصول هذه الدراسة التي ستكشف عن قرائن التحول الدلالي أَينما عرضت له.

كذلك يحسن بنا أَنْ نشير هنا إلى أننا لا نتحدث عن مطلق القرائن التي تعين على فهم مراد المتكلم، وهي كثيرة في روايات أهل البيت عليهم السلام إنما نقتصر على بيان القرائن الصارفة (التي تدل على تعذر حمل اللفظ على ظاهره)[1] وبتعبير آخر القرائن الدالة على التحول الدلالي بكل صوره ومستوياته فهي - أي القرائن

(١) الاشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد علي الجرجاني: ٢٠٥

الصارفة - (تؤدي دور صرف الذهن من المعنى الاولي الذي تعطيه الكلمة مجردة عن القرينة إلى المعنى الآخر الذي يمثل مراد المتكلم في قوله)[١]

## أ: القرائن اللفظية

وتسمى بالقرائن المقالية التي تشمل أيَّ عنصر منطوق يعتقد أنَّه يسهم في توضيح مراد المتكلم[٢]، ففي هذه القرائن يبحث في الاطار الداخلي للغة الذي يعتمد على عناصر لغوية في النص من ذكر جملة سابقة أو لاحقة أو عنصر في جملة سابقة أو لاحقة وفي الجملة نفسها يحول مدلول عنصر آخر إلى دلالة غير معروفة له[٣].

وهذه القرائن - في خصوص القرآن - قد تكون لفظية متصلة، أي البحث في الآية بما قبلها وما بعدها لفهم معناها، فقد جاء في رواية إنَّ ابن عباد البصري[٤] لقي علياً ابن الحسين عليهما السلام في طريق مكة، فقال له: يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحج ولينته، إنَّ الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[٥] فقال له علي بن

---

(١) منطق فهم القران، السيد كمال الحيدري: ١ / ٣٤٨

(٢) ينظر: المستصفى من علم الاصول، أبو حامد الغزالي: ١ / ٣٣٩

(٣) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين، د. عواطف كنوش: ٥٣

(٤) هو قيس بن عباد البصري القيسي من بني ضبيعة بن قيس من كبار التابعين توفي بعد سنة ٨٠هـ، ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد: ٧ / ١٣١

(٥) التوبة: ١١١

الحسين عليه السلام: **«اتم الآية»**، فقال: «﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾»[١] فقال علي بن الحسين صلوات الله عليه: **«إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم، فالجهاد معهم أفضل من الحج»**[٢].

ففي هذه الرواية نجد الإمام يفند ذلك الفهم الخاطئ، وبتعبير آخر ذلك الاطلاق الذي فهمه المتلقي من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ ففي تصوره أنَّ دلالتها على مطلق الجهاد هو أَفضل من الحج بغض النظر عمن تُجاهدُ معه، ولذا نرى أنَّ الامام يستند إلى تتمه الآية الكريمة التي حددت مواصفات هي قيود للأطلاق[٣]، فذيل الآية المشتمل على هذه الصفات هي المتممات التي تجلي المعنى الكامل للنص المتقدم، والامام بقوله للمتلقي: **«أتم الآية»** يكون قد رصد في الآية قرينة لفظية متصلة لاحقة للآية كشفت عن التحول الدلالي من الاطلاق إلى التقييد.

ومن ذلك ما رواه صاحب البرهان[٤] عنهم عليهم السلام في تفسير آية ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[٥] فقال: **«أرأيت أحداً يزعم أنَّ الله تعالى أمرنا**

---

(١) التوبة: ١١٢

(٢) البرهان: ٣/ ٥٠٠- ٥٠١

(٣) مدارس التفسير الاسلامي، علي أكبر بابائي: ١/ ١٥٤

(٤) لم ينسب السيد البحراني الحديث لواحد من أهل البيت وذكر السيد الطباطبائي الحديث ورأى أنه مروي عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام الميزان: ٨ / ٩٠

(٥) الاعراف: ٢٨

**بالزنا أو شرب الخمور أو بشيء من المحارم؟»**، وبعد أنْ يجيب السائل بالنفي مسلّماً للإمام بعد عرضه هذه القرينة بصورة استفهام إنكاري تضمن معنى التعجب زيادة في تقرير هذه القرينة، بعد ذلك يفسر له الامام معنى الفاحشة التي يدَّعون أنَّ الله أَمرنا بها فقال: **«فان هذه في أئمة الجور ادَّعَو أنَّ الله تعالى أمرهم بالائتمام بقوم لم يأمر الله بالائتمام بهم، فردَّ الله ذلك عليهم وأخبرنا أَنَّهم قد قالوا عليه الكذب فسمَّى الله تعالى ذلك منهم فاحشة»**[(١)].

فالإمام أَلمح إلى وجود قرينة لفظية متصلة هي قوله تعالى **{ ... وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء }** وكانت هذه القرينة صارفة ذهن المتلقي لمدلول محدد لمفهوم الفحشاء لم يكن المضمون الروائي الذي بينه الامام واحداً من هذه المداليل[(٢)]، والقرينة التي بينها الامام وإنْ لم تكن - كما يرى الطباطبائي - تنطبق على مورد نزول الآية، فإن أهل الجاهلية كانت عندهم أَحكام كثيرة متعلقة بإمور من قبيل الفحشاء ينسبونها إلى الله تعالى كالطواف بالبيت عراة، لكن الحجة المذكورة فيه من حيث انطباق الآية على مصاديق بعد زمن النزول أَقرب انطباقاً على أئمة الجور والحكام الظلمة، فإنَّ المسلمين مرَّت بهم أَعصار يتولى فيها أمورهم أمثال الدَّعي زياد بن أَبيه وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف وعتاة آخرين، وحول عروشهم وكراسيهم، وهناك عدد من العلماء يفتون بنفوذ أحكامهم ووجوب

---

(١)البرهان: ٣ / ١٤٤ - ١٤٥

(٢) ذكر المفسرون أنَّ لمدلول الفحشاء في مورد نزول الآية السابقة معاني متعددة منها أنَّ المشركين كانوا يبدون سوآتهم عند الطواف، فكان يطوف الرجال والنساء عراة. ينظر: جامع البيان في تأويل القران، الطبري: ١٢/ ٣٧٧ وينظر: مجمع البيان، الطبرسي: ٤/ ٢٢٥ وينظر: البحر المحيط: ٥/ ٣٤

طاعتهم، فالرواية ناظرة إلى انطباق الآية على مصاديقها بعد عصر النزول [١].

إنَّ المدلول اللغوي للفاحشة الذي يعني (ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال)[٢] يسمح ليتسع لذلك المدلول الذي ذكره الامام، وبذلك يكون عليه السلام وباعتماده هذه القرينة الصارفة وصياغتها بأسلوب حجاجي قد أقنع المتلقي بوجود تحول دلالي لمفهوم (الفاحشة) وعدم انطباق ذلك على مصادقيها الأولى وإنْ كانت قد صحت بحسب مورد النزول إلا أنَّ المصاديق الأولى للفاحشة لم يعد لها وجود في سلوكيات المسلم المعاصر فأراد الامام تركيز ذهن المتلقي على المصاديق الواقعية الملحة، وبذلك يكون عليه السلام قد جعل من النص القرآني نصاً حياً متحركا يتناسب ومتطلبات العصر ومقتضيات الزمان، وهو منهج اعتمده أهل البيت عليهم السلام في تفسيرهم القرآن كما سيتضح لنا من خلال هذه الدراسة، واللافت أنَّ الآية اللاحقة هذه الآية شكَّلت قرينة لفظية أخرى تعضد وتعزز من تفسير الامام للفاحشة بـ(أئمة الجور) قال تعالى: { قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ } [٣] فهذه الآية - كما يذكر الالوسي - (بيان للمأمور به إثر نفي ما أسند أمره إليه تعالى من الأمور المنهي عنها)[٤] وبالمقابلة مع مفهوم القسط الذي يعني العدل يتضح لنا أنَّ مفهوم الفاحشة يدل على الظلم، وهذا ما ينسجم مع المضمون الروائي الذي اعتمده الإمام.

---

(١) ينظر: الميزان: ٨ / ٩٠

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني: ٦٢٦

(٣) الاعراف: ٢٩

(٤) روح المعاني، الألوسي: ٤/ ٣٤٦

وخوفاً من الإطالة نكتفي بالروايتين السابقتين شاهداً على القرائن اللفظية المتصلة والا فإنَّ الروايات في هذا الباب كثيرة ستعرض الدراسة عدداً منها في وقته المناسب.

أما القرائن اللفظية المنفصلة ويعبّر عنها بالسياق المقالي العام، فهي القرائن التي ينظر فيها إلى القرآن الكريم بوصفه وحدة متكاملة في نسق مترابط لا تناقض فيه ولا اختلاف[١]، فلا يقتصر فيه عن البحث داخل الآية أو ما قبلها أو ما لحقها بل ويبحث عن القرائن في مجموع القرآن للوقوف على مراد الله تعالى وهو ما يعرف بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، وكل الدلائل النقلية والممارسات التفسيرية تؤكد أن أهل البيت عليهم السلام هم الذين أصّلوا لهذا المنهج وأسسوا له[٢].

ومن ذلك ما ورد عن الباقر عليه السلام يفند فيها الفهم الخاطئ الناشئ من تفسير لفظ (لا جناح) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[٣] إذ إن مشهور فقهاء المذاهب الاسلامية من غير مذهب الامامية لا يرون وجوب إتمام الصلاة في السفر بل يرون التقصير أو التخيير[٤] في حين أن الامام الباقر عليه السلام فند هذا الفهم وأوضح أن لا منافاة بين (لا جناح) ووجوب التقصير في الصلاة واستند الامام في تفنيد هذا الفهم الخاطئ بآية اخرى وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا

(١) ينظر: التغير الدلالي واثره في فهم النص القرآني، د. محمد بن علي الشتيري: ١٨٦

(٢) ينظر: مناهج التفسير واتجاهاته، د. محمد علي الرضائي: ٥٣ وما بعدها

(٣) النساء: ١٠١

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٣٥٢/٥ وأحكام القرآن، الجصاص: ٢/ ٢٥٤

وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا } [١] فهذه الآية قرينة لفظية لإثبات حكم الوجوب إذ التعير فيها يشبه ما هو موجود في الآية السابقة، ومعلوم أن الصفا والمروة من شعائر الحج الواجبة باتفاق مشهور العلماء[٢]، لذلك قد أفاد مفسرو الامامية من هذا الحديث أنَّ صيغة (لا جناح) هي رفع المانع من حرج أو إثم، ولا ينافي هذا وروده في السياق للوجوب[٣]، إذ إن (لا جناح) استعملت في القرآن في الواجب والمندوب والمباح[٤]، فهي إذن في هذه الآية (دلالة إجمالية بحاجة إلى تفصيل بيان زائد على المجمل نفسه لإستيفاء خصوصيات الحكم، ولذلك تركت هذه الخصوصيات المفصلة للسنة)[٥].

ومن ذلك ما روي عن الامام الجواد عليه السلام في ذيل قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا } [٦] إذ بيَّن الامام أنَّ مكان القطع من أَصل الأصابع الأربع، وليس من الرسغ أو العضد واستند في ذلك إلى قوله تعالى: { وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً } [٧] وبين أنَّ المقصود بالمساجد هي الاعضاء السبعة التي تلامس الأرض في حالة سجود الإنسان وهي لله ولا يجوز قطعها [٨].

(١) البقرة: ١٨٥

(٢) ينظر: أحكام القران: ١/٩٦ والمغني، ابن قدامة: ٢/١٣٢

(٣) ينظر: الميزان: ٥ / ٦٣ ومواهب الرحمن: ٩ / ٢٢٢

(٤) ينظر: كنز العرفان، السيوري: ١ / ١٤٨

(٥) دلالة المفردة القرآنية (لا جناح / انموذجا) د. عبد الامير كاظم زاهد: ٥٢ - ٥٣

(٦) المائدة: ٣٨

(٧) الجن: ١٨

(٨) ينظر: البرهان: ٢ / ٤٥٤ - ٤٥٥

إنَّ تحديد الامام الجواد عليه السلام للحكم المذكور هو بمثابة تحول دلالي في المجال التشريعي؛ لأنه يغاير الحكم المنصوص عليه عند جمهور فقهاء المذاهب الاسلامية ومفسريهم من غير مذهب أهل البيت عليهم السلام، فـ(اليد) لما كانت تطلق في اللغة على الكفِّ ويراد بها من أطراف الأصابع إلى المنكب والى العضد(١)، وهو ما أثبته الاستعمال القرآني(٢)، عندئذ وقع الاختلاف في تحقيق المراد من اليد في آية حد السرقة على أَقوال مختلفة(٣)، وما هذا الاختلاف إلا لغياب القرينة الهادية إلى بيان مراد المتكلم، الا أن الامام باستناده إلى آية: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً ﴾ يكون قد نصب قرينة لفظية صارفة عن إِرادة الاطلاق لليد وصارفة في الوقت نفسه للمداليل الخاطئة لها عند الاخرين، وهو عليه السلام لم يكتف ببيان هذه القرينة، بل عمد إلى تحليل سماتها الموضوعية بنحو ينسجم وغرض المتكلم.

وترى الدراسة أنَّ هذه ملاحظة مهمة يمكن تسجيلها في عموم روايات أهل البيت عليهم السلام المتضمنة للقرائن اللفظية بنوعيها، إذ إنهم عليهم السلام لا يكتفون بذكر القرائن، وهي متاحة للجميع لأنها منطوقة، بل يعمدون إلى تحليل سماتها الأسلوبية والموضوعية بما يخلق وضوحا دلالياً يغيب عن وعي الكثيرين لافتقادهم القدرة على هذا التحليل الدقيق، ومن ذلك (علينا أنْ نميز بين القرائن المتاحة، والقرائن المراعاة بالفعل؛ وذلك لأنَّ مهمة المخاطَب ليست الإحاطة بالقرائن المتاحة، بل معرفة ما اختاره المخاطِب منها ليكون دليلاً على مراده)(٤).

---

(١) ينظر: المصباح المنير، الفيومي: ٧٤٤

(٢) كما هو الحال في آية الوضوء: المائدة: ٦

(٣) ينظر: الكشاف: ٢ / ٢٧ وينظر: التفسير الكبير، الرازي: ٤/ ٣٥٢

(٤) علم التخاطب الاسلامي: ٨٨

## ب: القرائن المقامية

وتسمى أَيضاً بالقرائن الحالية، ويراد بها الظروف والأحوال والملابسات التي تصاحب النص وتحيط به[١]، وهي تسمى بالقرائن الخارجية إذ هي (لا تفهم من اللغة وحدها ولا تفصح عنه العبارة بمجردها، ولا يدل عليه المعنى المعجمي للكلمات ولا ما يحمله الناس عن الألفاظ من معان في إذهانهم)[٢] فلم يعد المعنى المعجمي الوحيد في تحديد المعنى، فثمة عناصر غير لغوية ذات دخل كبير في تحديده، بل هي جزء من أجزاء معنى الكلام من ملابسات وظروف ذات صلة[٣] وهذه القرائن تتضمن حال المتكلم والمقام الذي يقال فيه الكلام أي الظروف المتعلقة بالمقام الذي تنطق به الكلمة، أو بتعبير آخر دراسة الكلام في المحيط الذي يقع فيه[٤]، وغيرها من القرائن غير اللفظية التي لا يمكن أن تدخل تحت الحصر كما يذكر الغزالي[٥]؛ ذلك (لأنّ مرادات المتكلمين غير متناهية بطبيعتها، ولا يمكن التنبؤ بها، فكذلك القرائن التي تعبر عنها في العملية التخاطبية)[٦].

وليس هناك من شك في أنَّ التراث العربي قد أَصَّل لهذه الفكرة في وقت مبكر، فكانت مقولة: إنَّ لكل مقام مقالاً، قد توافرت على ذكرها كتبهم ودراساتهم وقد أخذ بها علماء العربية من بلاغيين ولغويين وأصوليين ومفسرين

---

(١) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عباس: ١٧٠

(٢) التغير الدلالي: ١٨٨

(٣) ينظر: علم اللغة، د. محمود السعران: ٢٨٨ والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٠

(٤) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٧٦

(٥) المستصفى: ١ / ٣٤٠

(٦) علم التخاطب الاسلامي: ٦٦

تنظيراً وتطبيقا[١]، الا أنهم اكتفوا في كثير من الأحيان بوصفه - أي السياق الخارجي - عن تسميته[٢]، حتى أصبحت اليوم فكرة المقام هي المركز الذي يدور عليه علم الدلالة، وهو الأساس الذي يبنى عليه الشق أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى (لأنَّ التحليل اللغوي للنص أو الكلام لا يعطينا الا المعنى الحرفي، أو معنى ظاهر النص، وهو معنى فارغ تماما من محتواه الاجتماعي والتاريخي ومنعزل عن كل ما يحيط به النص من القرائن التي تحدد المعنى)[٣].

وإذا تحقق بما لا يقبل الشك في أنَّ علماء العربية كانوا على وعي بقيمة القرائن المقامية وأَهميتها وبالسياق الخارجي فإننا نجد أهل البيت عليهم السلام في طليعة من أصَّل للفكرة ونظَّر لها، والروايات المعتبرة المنقولة عنهم تؤكد هذه الحقيقة وتثبتها، ومن ذلك ما روي عن الامام علي عليه السلام قوله **«ما نزلت من القران آية الا وقد علمت فيم أنزلت وأين أنزلت إن ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً»**[٤] وغيرها من الروايات التي تؤكد شمولية معرفتهم وإحاطتهم بمعارف القران[٥]، ونمضي مع السيد محمد باقر الحكيم في (إِنَّ هذا التأكيد الوارد في الروايات لا يراد منه مجرد بيان سعة علمهم بالأحداث وإنما لبيان ارتباط ذلك بفهم القران وتفسيره)[٦].

---

(١) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٧٧ والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٧٠ - ١٧١

(٢) ينظر: الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، د. كاصد الزيدي، بحث في مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل ع٢٦، ١٩٩٤: ١٢٦

(٣) الكلمة دراسة لغوية ومعجمية، د. حلمي خليل: ٢١٩

(٤) الاتقان: ٤/ ٢٣٤

(٥) ينظر: الاتقان للسيوطي: ١ / ١٨٧

(٦) علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم: ٣٤٢

وقد رأى الدكتور تمام حسان أنَّ الإمام علي عليه السلام كان فاهماً تماماً هذه الحقائق كلها- يعني دور القرائن في تحديد المعنى - حين ردَّ على هتاف الخوارج (لا حكم الا لله) بقوله: **«كلمة حق أريد بها باطل»** وكان يعني أنَّ الناس ربما قنعوا بالمعنى الحرفي لهذا الهتاف أي بمعنى ظاهر النص، فصدَّقوا أنَّ الخوارج أصحاب قضية تستحق أَنْ يدافع الناس عنها وربما غفل الناس عن المقام الحقيقي الذي ينبغي لهذه الجملة أَنْ تفهم في ضوئه وهو مقام محاولة إلزام الحجة سياسيا بهتاف ديني، فالمقام في هذا الهتاف من السياسة والمقال من الدين، وكان ينبغي للناس أنْ يفهموا المقال في ضوء المقام(١).

والمهم لدينا في هذه الدراسة أَنْ نستوضح دور القرائن المقامية في التحول الدلالي في الممارسات التفسيرية لأهل البيت عليهم السلام في ضوء روايات البرهان.

فمن القرائن المقامية معرفة مقام المتكلم، إذ له أثر كبير في فهم الدلالة فـ(كلما كان السامع أَعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده اكمل واتم)(٢) وفي خصوص النص القرآني فانه (لا يجوز فهم الدلالة خارج ما يقتضيه حال المتكلم من صفات كمال إذا تكلم الله تعالى، أو عصمة إذا تكلم نبي، أَو صلاح إذا تكلم عبد صالح أو عصيان إذا تكلم كافر أو منافق، أو نقص بشري إذا تكلم إنسان عادي)(٣)

ونجد أَنَّ أهل البيت عليهم السلام قد صرفوا بعض المداليل القرآنية عن

---

(١) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٣٣٨

(٢) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية: ٢/ ٧٤٤

(٣) التغير الدلالي: ١٩٠

ظواهرها استنادا إلى معرفة مقام المتكلم فالأداة (لعل) عند الامام علي بن الحسين عليه السلام فقدت دلالتها الموضوعة لها وهي دلالتها على الترجي[١] إلى دلالة خبرية متحققة الوقوع حين يكون المتكلم هو الله إذ قال الامام عقب تفسيره قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }[٢] فقال عليه السلام: **«ولعل من الله واجب لأنه أكرم من أنْ يعني عبده بلا منفعة ويطمعه في فضله ثم يخيبه»**[٣] فالكلام لما كان صادراً من الله لم يعد الترجي الذي يعني (ترقب حصول الشيء سواء كان محبوبا أو مكروها)[٤] وارداً بحق الله تعالى.

ومن ذلك ما ورد عن الامام الصادق عليه السلام في احتجاجه على أبي حنيفة في رواية طويلة حين سأله الامام عن قوله تعالى: { وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ }[٥] أي موضع هو؟ قال أبو حنيفة: هو ما بين مكة والمدينة فالتفت الامام إلى جلسائه وقال: **«نشدتكم بالله هل تسيرون بين مكة والمدينة ولا تأمنون على دمائكم من القتل وأموالكم من السرقة؟»**، فقالوا: اللهم نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **«ويحك يا أبا حنيفة إنَّ الله لا يقول الاّ حقاً»**، ثم قال: **«أخبرني عن قوله تعالى: { وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً }[٦] أي موضع هو؟»**، قال

(١) ينظر: الجنى الداني، المرادي: ١/ ٥٧٩

(٢) البقرة: ٢١

(٣) البرهان: ١/ ١٥١

(٤) شرح الدسوقي على مختصر التفتازاني، محمد بن عرفة الدسوقي: ٢ / ٢٤٥

(٥) سبأ: ١٨

(٦) آل عمران: ٩٧

أبو حنيفة: ذلك البيت الحرام فالتفت الصادق عليه السلام إلى جلسائه، فقال لهم: **«نشدتكم بالله هل تعلمون أنَّ عبد الله بن الزبير وسعيد بن جبير دخلاه فلم يأمنا القتل؟»**، قالوا: اللهم نعم، فقال عليه السلام: **«ويحك يا أبا حنيفة إنَّ الله لا يقول الاّ حقاً...»**[١]، فالإمام عليه السلام في هذه الرواية أَقنعَ المتلقي بوجود تنافٍ بين ظاهر النص ومجريات الواقع، الا إنه في الوقت نفسه أوضح له أنه لا يصح له التشكيك بمفاد النص؛ لأنَّ ذلك يعني الاغفال عن خصوصيات المتكلم، إذ قال عليه السلام له **«إن الله لا يقول إلاّ حقا»** فالمتحدث لما كان هو الله وهو (جامع الكمال والجمال والجلال المطلق فلا يصدر منه الا الخير ولا يخبر الا بالصدق)[٢] عندئذ يتيقن المتلقي أنَّ المعنى ليس هو نفسه ظاهر العبارة، فلابد من البحث عن مدلولٍ للآية المباركة يبدد هذا التناقض الظاهري، وهو ما فعله الامام الصادق عليه السلام لسنا الآن بصدد ذكره[٣]، والملاحظ في هذه الرواية أن الصادق عليه السلام اعتمد آلية خطابية هي بنية السؤال والجواب، وهذه البنية الخطابية تتضمن أفعالاً حجاجية متولدة عن تفاعل باث الخطاب محاججا مع متقبلة محجوجا وهذا التفاعل مرهٓن بضرورة توفر جمع من الحجج وجملة من الأدلة تدعم تلك الحقائق الجاري عليها الحجاج، وتقيم عليها دليل الوثاقة والتمكن حتى يؤمن بها الجمهور، ويصادق عليها المتقبل [٤]، فالإمام عليه السلام يشرك معه الجمهور بقوله **«ناشدتكم الله...»**

---

(١) ينظر: البرهان: ٦ / ٣٣٦ هذا وقد روى البرهان روايات عدة وبالمضمون نفسه مع اختلاف يسير في الألفاظ واختلاف في تحديد المخاطب، ففي رواية إنه قتادة وفي أخرى إنه الحسن البصري وفي ثالثة إنه أبو حنيفة ولا منافاة بين الروايات

(٢) منطق فهم القرآن: ١ / ٣٣٣

(٣) ستعرض الدراسة للفهم الجديد الذي قدمه الامام في الفصل الثاني

(٤) ينظر: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، د. علي الشبعان: ٢٧٠

فضلاً على المتلقي زيادة في التغيير وإيغالا في تفنيد رأي الخصم إذ (ينفعل به الجمهور فيتضاعف اعتقاده ويقوى يقينه)[١].

وبالاستناد إلى هذه القرينة المقامية الصارفة نجد أنَّ كثيراً من روايات أهل البيت عليهم السلام صرفت مداليل الألفاظ فيها عن ظاهرها اللغوي والعرفي لوقوع التنافي بين خصوصيات المتكلم وهذه المداليل وهذا ما نجده في الروايات المفسرة للألفاظ القرآنية والتراكيب الصادرة عن الانبياء عليهم السلام التي يفهم من ظاهرها الطعن في عصمتهم عليهم السلام كقول موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام في قوله تعالى: ﴿ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ﴾[٢] وقول ابراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام: ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾[٣] وقول يونس على نبيّنا وآله وعليه السلام: ﴿ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾[٤] وغيرها من الآيات القرآنية التي لا تفهم ألفاظها وتراكيبها الواردة فيها على معناها اللغوي أو الحرفي الظاهري؛ لأنها تستلزم الطعن في عصمتهم عليهم السلام فلابدَّ من مراعاة خصوصية المتكلم لتفادي هذا الطعن وهو ما عمد إليه أهل البيت عليهم السلام في الروايات المنسوبة لهم[٥].

ومن القرائن المقامية الأخرى التي رصدناها في روايات البرهان هي الوقوف

---

(١) نفسه: ١٧٥

(٢) القصص: ١٦

(٣) الانعام: ٧٨

(٤) الانبياء: ٨٧

(٥) ستعرض الدراسة مداليل هذه الألفاظ في ضوء الروايات المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام في الفصل الثاني ان شاء الله

عند مقام المخاطب (المستمع) في الخطابات القرآنية، وهي قرينة مهمة في التخاطب العرفي تؤثر في مداليل الألفاظ والتراكيب، فالمتكلم إذا كان محيطاً بخصائص المستمع، لن يطلق كلاماً لا تنسجم مداليله مع تلك الخصائص، فاذا كان لمعاني كلام المتكلم ظهور لا يتناسب مع تلك الخصائص، فسيتلاشى ذلك الظهور، أو في الأقل لن يكون ظهوراً يعكس مراد المتكلم، وخصائص المستمع في القرآن هي بمثابة قرينة كلامية يجب أنْ يؤخذ بها في الجهد التفسيري، وفي عملية فهم ظواهر الآيات القرآنية[(١)].

وقد جسَّد أهل البيت عليهم السلام هذه القرينة المقامية باعتمادهم المثل العربي المشهور (إياكِ أعني واسمعي يا جارة) وهو مَثَل يضرب لمن يتكلم مع شخص ويريد به غيره [(٢)]، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«نزل القرآن بإياكِ أعني واسمعي يا جارة»**[(٣)] وفي رواية أخرى عنه عليه السلام قال: **«معناه ما عاتب الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله فهو يعني به ما قد مضى في القرآن مثل قوله: { وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً }** [(٤)] **عني بذلك غيره»**[(٥)] وقد اعتمد أهل البيت عليهم السلام هذا الأسلوب في عدد كثير من الروايات المفسرة الآيات التي تخاطب الرسول صلى الله عليه وآله وتتميز بخطاب العتاب أو التهديد، وبالنظر إلى عصمة الرسول ومقامه الرفيع، فلا يمكن أن يكون المخاطب بها هو الرسول نفسه، بل التهديد والعقاب هما في واقع الامر موجهان إلى الاخرين

(١) ينظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبي: ١٥٢ - ١٥٣

(٢) ينظر: الأمثال، ابو الخير الهاشمي: ١/ ٧١

(٣) البرهان: ١/ ٥٥

(٤) الاسراء: ٧٤

(٥) البرهان: ١ / ٥٥

وإنما خوطب بهما الرسول صلى الله عليه وآله لاعتبارات التأثير الأبلغ والأعمق، أو لاعتبارات أخرى(١).

ومن القرائن المقامية الأخرى الاحاطة بمشخصات الموضوع والتعرف على الظرف الذي قيل فيه الكلام والملابسات المحيطة به ويكون ذلك (من خلال معرفة محيطها التاريخي المصاحب لزمن الحدث القديم او المعاصر لنزول الوحي)(٢) والغفلة عن معرفة هذه المشخصات أو تجاهلها يؤدي إلى اختلال في المعاني المقصودة من الألفاظ والعبارات القرآنية، ولذلك نجد أنَّ لهذه القرائن حضوراً في روايات أهل البيت عليهم السلام إذ نراهم يصرفون بعض المداليل - سواء أكان في الألفاظ أم في التراكيب - عن ظواهرها لما يقع من محذور تفسيري يتعارض مع الاطار المعرفي المتبنى لديهم.

ففي قوله تعالى: { وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي }(٣) يرى الامام الرضا عليه السلام أنَّ طلب موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام رؤيةَ الله لم يكن طلباً حقيقياً، ومن قال بذلك فقد طعن في مقام كليم الله وهو يعلم أنَّ الله لا يرى بالأبصار، ثم يمضي الإمام بالكشف عن ملابسات هذا الطلب بما يرفع ذلك التوهم الحاصل من ظاهر الطلب الموسويّ، إذ إنّ قوم موسى لما ألحوا عليه أنْ يريهم الله جهرة ليعرفوه حق معرفته، قال لهم موسى على نبيّنا وآله عليه السلام: يا قوم إنَّ الله لا يرى بالأبصار، ولا كيفية له،

(١) ينظر: بحوث في منهج تفسير القرآن: ١٥٣

(٢) التدبر الموضوعي في القرآن الكريم، الشيخ علي آل موسى: ٣٢٣

(٣) الاعراف: ١٤٣

وانما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه، فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى عليه السلام يا رب إنك قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بكلامهم فأوحى الله عز وجل اليه يا موسى سلني عما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك سأله موسى عليه السلام [(١)]، فهو عليه السلام سأل على لسان قومه لا لنفسه، وهذا التوجيه لطلب كليم الله الوارد في الرواية هو موضع تأييد عدد من المفسرين، منهم الشيخ مكارم الشيرازي الذي تبنى المضمون الروائي وأيده بقرائن أخرى ليؤكد صحته[(٢)]، الا أنَّ السيد الطباطبائي طعن في الرواية المنسوبة إلى الإمام الرضا عليه السلام سنداً ومضموناً، فهي رواية ضعيفة السند، ولا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام فإنّ أخبارهم مملوءة من حديث التجلي والرؤية القلبية فلا موجب له عليه السلام أن يلزم كون الرواية المذكورة في الآية سؤالاً وجواباً هي الرؤية البصرية، ثم الجواب بطريق جدلي لا ينطبق كثير الانطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها البتة، وخلاف ظاهر حال موسى فإنهم لو اقترحوا عليه ذلك لردَّ عليهم كما ردَّ عليهم بقوله ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [(٣)] حين قالوا يا موسى: ﴿ اجْعَل لَّنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾ [(٤)].

وبالكشف عن ملابسات الموضوع (مورد نزول النص القرآني) نجد أنَّ الامام الرضاعليه السلام في رواية منسوبة له يدفع الوهم الحاصل من تفسير الآية على وفق ظاهرها، فحول ذلك الظاهر القرآني إلى نسق تأويلي منسجم مع الاصول

(١) ينظر: البرهان: ١ / ٢٢٢

(٢) ينظر: الامثل: ٥ / ١٣٠ والبرهان: ٨/ ٢٦٣

(٣) الاعراف: ١٣٨

(٤) الاعراف: ١٣٨ ينظر: الميزان: ٨/ ٢٣٦

الفكرية لأهل البيت عليهم السلام ففي قوله تعالى: { وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ... } [١] يتوهم المتلقي - كما حصل لعلي بن الجهم على وفق الرواية - أنَّ الخطاب القرآني بظاهره يكشف عن توبيخ وتقريع للنبي صلى الله عليه وآله (وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) وقد تعمق هذا الفهم الخاطئ للخطاب القرآني حين تأيَّد بمنقولات الاثريين[٢] وتأويلات بعض المفسرين فكشف الامام الرضا عليه السلام ملابسات هذه القضية بما ينزّه النبي صلى الله عليه وآله عن هذا التقريع والتوبيخ المستفاد من ظاهر الخطاب القرآني، إذ ذكر عليه السلام أنَّ الله تعالى عرَّف نبيه صلى الله عليه وآله أسماء أزواجه في دار الدنيا، وإحداهن من تسمى له زينب بنت جحش وهي يومئذ تحت زيد بن حارثة، فأخفى رسول الله صلى الله عليه وآله اسمها في نفسه ولم يُبده، لكي لا يقول أحد من المنافقين إنه قال في امرأة في بيت رجل أنها إحدى أزواجه، وخشي قول المنافقين، فأنزل الله الآية[٣]، وفي ضوء هذا التوجيه يظهر أنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان يخفي في نفسه ما فرض الله له أنْ يتزوجها لا هواها وحبه الشديد لها وهي بعد متزوجة[٤].

---

(١) الاحزاب: ٣٧

(٢) نقل الطبري في تأويله الآية: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يخفي في نفسه محبة فراق زيد لزوجته زينب ليتزوجها النبي إنْ هو فارقها فأخبره الله أنه مبد ما تخفى في نفسك، وقد أيَّد الطبري تأويله هذا بروايات عدة. ينظر: جامع البيان: ٢٠ /٢٧٣-٢٧٤

(٣) ينظر: البرهان: ٦ / ٢٨٨

(٤) ينظر: الميزان: ١٦ / ٣٢٩

والتعرف على سبب النزول هو أيضاً من مظاهر الكشف عن ملابسات الموضوع ومشخصاته، ويمكن أنْ يعد قرينة مقامية صارفة، وعلى الرغم من أن السبب الذي نزل إثره الوحي لا يحبس التشريع العام ولا يقيده، وإنما يكون ذلك السبب مثيراً لنزول الوحي، فيشمله الحكم النازل ويبقى هذا الحكم على عمومه ساريا على كل الوقائع المماثلة لذلك السبب[١]، فالعبرة كما يقول علماء الاصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢]، وعلى الرغم من ذلك فإن لمعرفته أثراً خطيراً في فهم معاني القرآن الكريم وحلِّ معضلات التفسير، وربما كان الوقوف على الحادثة الاولى والمناسبة الاولى التي استدعت نزولها من خير الوسائل لكشف الابهام عن وجه الآية[٣]، فلمعرفته تأثير على سير غورها وإماطة اللثام عن مكنون مرادها والعكس بالعكس، فالجهل بتلك الأمور يؤدي إلى تعطيلها، وربما العمل بخلاف مؤداها ومرامها[٤]، ولأهمية سبب النزول نلحظ تأكيد الامام علي عليه السلام على الاحاطة بحيثياته على وفق الحديث الذي ذكرناه سابقا: (فو الله ما من آية الا وانا اعلم أبليل نزلت أم بنهار أم في سهل أم في جبل)[٥].

ومن شواهد اعتماد سبب النزول قرينة مقامية في روايات البرهان، هو ما روي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: { إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا }[٦] إذ يدفع الامام التوهم

(١) ينظر: موجز علوم القران، د. داوود العطار: ١٣٧

(٢) ينظر: كشف الاسرار شرح أصول البزدوني، علاء الدين البخاري الحنفي: ١/٢٩٦

(٣) ينظر: تلخيص التمهيد، محمد هادي معرفة: ١ / ١٠٠ - ١٠١

(٤) ينظر: موجز علوم القران: ١٣٢

(٥) الاتقان: ٤/ ٢٣٤

(٦) البقرة: ١٥٨

الحاصل من فهم ظاهر الآية، (فظاهر الآية هو رفع الاثم، ونفي الحرمة عمن يسعى بين الصفا والمروة، وان السعي سائغ وليس فيه حرمة وليس في ظاهر ألفاظ الآية ما يفيد وجوب السعي)[١] وقد يكون منشأ هذا الفهم الخاطئ هو مدلول (لا جناح) التي يدَّعي بعضهم أنَّ دلالتها منحصرة في الاباحة التخييرية، ومنهم من يراها دالة على الجواز بالمعنى الاعم[٢]، في حين أن مشهور فقهاء المذاهب الاسلامية يحكم بوجوب السعي وليس بجوازه كما ذكرنا سابقا فعندئذ جاءت الرواية المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام تضع المتلقي في ظروف نزول الآية بما يوجد فهماً صحيحاً لهذا النص القرآني يطابق ما عليه أحكام الشريعة، إذ ذكر الامام أنَّ المسلمين كانوا يظنون أنَّ السعي بين الصفا والمروة شيء صنعه المشركون، فأنزل الله هذه الآية ليبين أنه لا حرج عليهم أنْ يطّوفوا بهما[٣]، وفي رواية أخرى عنه عليه السلام ذكر أنه كان ذلك في عمرة القضاء إذ إن رسول الله صلى الله عليه وآله شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة، فتشاقل رجل قد ترك السعي حتى انقضت الايام وأعيدت الأصنام، فجاءوا اليه فقالوا يا رسول الله: إنَّ فلانا لم يسعَ بين الصفا والمروة وقد اُعِيدت الاصنام، فأنزل الله عز وجل: (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أي وعليها الأصنام[٤].

وبعيداً عن الدخول في ترجيح إحدى الروايتين سنداً أو مضموناً، فإن كلتيهما أشارتا إلى ظروف الآية وبذلك يكون الامام - في أي رواية صحت منهما

(١) موجز علوم القرآن: ١٣٤

(٢) ينظر: دلالة المفردة القرآنية: ٦

(٣) ينظر: البرهان: ١ / ٣٦٦

(٤) ينظر: البرهان: ١ / ٣٦٦

- قد صرف (لا جناح) من دلالة كونه يدل على الندب أو الاستحباب أو الجواز بالمعنى الأعم ليدل على الوجوب.

ومن ذلك يتبين لنا أنَّ سبب النزول (سياق واقعي به تُعرف كثير من السياقات الاخرى، مثل معرفة المخاطبين والمحكي عنهم، ومعرفة معهودات العرب زمن النزول)[١].

## ج: القرائن العقلية[٢]

عُرِّفت القرائن العقلية بأنها الأدلة التي تحتوي على أي حقائق إدراكية يُعتقد أنها تُسهم في توضيح مراد المتكلم[٣]، واعتماد هذه الحقائق الإدراكية يعد واحداً من معطيات العقل في فهم النص القرآني، والمنهج العقلي هو واحد من أبرز مناهج التفسير القرآني، وقد اتخذت المذاهب الكلامية (الشيعة، المعتزلة، الاشاعرة) بأزاء هذا المنهج مواقف مختلفة، فقد عدَّ بعضهم أنَّ المراد من التفسير العقلي هو الاستفادة من أدوات البرهان والقرائن العقلية، في حين هناك من يذهب إلى أن التفسير العقلي هو الاستفادة من الفكر في جميع الآيات والأحاديث، وهناك من عدَّ كلا القسمين من أقسام التفسير العقلي[٤]، إذ هناك من يعده مرجعاً وميزاناً في

(١) التغير الدلالي: ١٩٧

(٢) أفردت الدراسة القرائن العقلية في قسم مستقل على الرغم من أنها تندرج من ضمن القرائن المقامية إذ هي قرائن غير لفظية ويعود سبب هذا الافراد لما لهذه القرائن من حضور متميز فيما لو قورنت بالقرائن غير اللفظية الاخرى.

(٣) ينظر: علم التخاطب الاسلامي: ٦٦

(٤) ينظر تفصيل هذه المسألة في مناهج التفسير واتجاهاته، محمد علي الرجائي: ١٤٩ وما بعدها

التعاطي مع القرآن(١)، وهناك من يتعامل مع العقل على أنَّه مصباح لا يُوجِد طريقاً بل يُرشِد إلى طريق، فليس العقل ميزاناً لفهم القرآن، بل يستضاء بنوره فقط(٢).

وبعيدا عن الدخول في المماحكات الكلامية والمنطلقات الفكرية لحيثيات هذا المنهج ومبتنياته فإننا نلحظ حضورا متميزا للعقل عند أهل البيت عليهم السلام في التأسيس لأصول العقيدة عموما والتعاطي مع بحوث التوحيد على وجه الخصوص، فانعكس ذلك في الروايات التفسيرية التي تتعاطى مع النصوص القرآنية المتضمنة هذه المعارف العقائدية في قبال ما افرزه فكر المسلمين من اتجاهات متعددة تحمل أصولا معرفية مغايرة لما عند أهل البيت عليهم السلام، وقد جاءت صياغة هذا المنهج مبكراً على يد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وقد (سجَّل البحث التوحيدي - عنده - انعطافة كبيرة على مستوى تاريخ الأديان ومسار الفكر البشري)(٣) ويرى أحد الباحثين المحدثين أنَّ البحث العقلي والفلسفي بمختلف ضروبه متأخرُ في مجال التوحيد عن البحث النقلي عند أهل البيت عليهم السلام وما قدَّمه من كشوفات وما سجَّله من إبداعات علمية وإنجازات معرفية(٤)، فالمعارف التي يتطلع إليها الإنسان عبر الفلسفة والكلام والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والبرهان قد جاءت على لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام على نحو ألطف وأشرف مما هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية(٥)، وقد جاءت هذه

(١) ينظر: مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين، السيد كمال الحيدري: ٣٢٤

(٢) ينظر: نفسه: ٣٢٦

(٣) التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته) السيد كمال الحيدري: ١/ ١١

(٤) هو جواد علي كسار في مقدمته لكتاب التوحيد للسيد كمال الحيدري: ١/ ٢٦

(٥) نفسه: ١/ ٢٧

الكشوفات المعرفية في وقت لم يرصد التاريخ العلمي للمسلمين بحوثا تحليلية معمقة للصحابة وجيل التابعين وقدامى المفسرين في مضمار المعرفة التوحيدية خاصة، وعلى صعيد سائر الخصائص القرآنية عامة[١]، ثم جاء التكثيف العقلي في الممارسات التفسيرية عند بقية أهل البيت عليهم السلام في قبال ما أفرزه فكر المسلمين من اتجاهات فكرية تحمل أصولا معرفية مغايرة لما عند أهل البيت عليهم السلام فكانت هناك ضرورة صناعة نمط تأويلي عقلي ينفذ إلى الحقائق في جواهرها ويستدل عليها استدلالاً عقلياً منطقياً يعمل على تمكينها عقائد جديدة يؤمن بها الجمهور المتقبل وتتراجع بمقتضى صدقيتها كيانات المناوئين[٢]، وهذا ما كشفت عنه القرائن العقلية المعتمدة في الروايات المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام إذ تحقق هذه القرائن وظيفة تحويلية تبدِّل عقائد المناوئين من الاتجاهات الفكرية الأخرى وتحملهم على اطِّراح عقائدهم وبنينة مواقفهم على وفق النسق التأويلي المحدث القائم على تقنية المنهج العقلي.

لقد تجلى أثر القرائن العقلية في الروايات التفسيرية عند التعاطي مع الآيات القرآنية التي توحي مداليلها اللفظية والتركيبية بالتجسيم والتشبيه بحق الله عز وجل، كإثبات الاستواء بذاته على العرش، والمجيء، والوجه واليدين والساق، والكرسي ،وغيرها من الألفاظ القرآنية ذات المدلول التشبيهي والتجسيمي، وقد افرزت هذه الآيات في الفكر الاسلامي اتجاهات كلامية متعددة أَسهمت بتقديم تكييفات نظرية حيال اشكالية اطلاق هذه المفاهيم المادية المحدودة أَزاء الواجب سبحانه، فكان هناك

(١) ينظر: التوحيد: ١/٢٤

(٢) ينظر: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ٢٨٨

اتجاه المشبهة الذين أجروا هذه الألفاظ على ظاهرها فأثبتوا له الأعضاء والجوارح من يد ووجه ورجل وسائر الصفات[١]، فهذه الألفاظ - عندهم - محمولة على ظاهرها وإنها حقيقة في معناها[٢]، (أجروا الصفات على الله سبحانه بنفس المعاني المرتكزة في إذهان الناس من دون أي تصرف فيها)[٣] مستندين في ذلك الى أحاديث رواها الصحابة والتابعون[٤]

وهناك اتجاه آخر قريب من اتجاه المشبهة، إذ يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتعارف منها في العرف لكن لأجل الفرار من التشبيه، يضيفون من غير تكييف ولا تمثيل[٥]، فما ذكر في القرآن من الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف[٦]، وحاصل هذه النظرية: أنَّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجود في البشر، فله يد وعين، لا كايدينا وأعيننا، وبذلك وفقوا- بحسب زعمهم- في الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه[٧].

وهناك الاتجاه الذي مثَّله الشيعة الإمامية والمعتزلة، إذ تكاد تتفق هاتان الفرقتان حول وجوب تنزيه الله عن كل ما يوحي بالتجسيم والتشبيه، فإذا ورد عن

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: ١ / ٩٦ - ٩٧

(٢) ينظر: الاسس الدينية للاتجاهات السلفية، د. كريم السراجي: ١٢١

(٣) بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الاسلامية جعفر السبحاني: ٩٣/٢

(٤) ينظر: الملل والنحل: ١ / ٩٧ وينظر: قراءة في كتب العقائد، حسن بن فرحان المالكي: ٢٩ وما بعدها

(٥) ينظر: الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، جعفر السبحاني: ١ / ٣١٨ وينظر: الاسس الدينية للاتجاهات السلفية: ١٢١

(٦) ينظر: الالهيات: ١ / ٣١٨

(٧) ينظر: م. ن.

الله كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول فلا بد من حمله على خلاف ظاهره[١]، فهم (يحملون العبارات الدالة على التشبيه، أو التي لا تليق بمقام الألوهية على تأويلات أليق وأبعد عن التشبيه)[٢] ويتحكم في هذا كله الدليل العقلي الذي أكثر المعتزلة من الاشارة اليه في عملية التأويل وهو - في حقيقته - ليس مقتصرا على صرف ظاهر الآيات إلى ما يوافق الادلة العقلية، ولكنه الأداة التي يصح من خلالها التسليم بمعرفة النقل والتأكد من صدقه، بمعنى أنَّ تقدم الدليل العقلي سابق لمعرفة النص[٣]، وهذا لا يعني أن الفرقتين متفقتان تماماً في المنطلقات الفكرية لهذه الرؤية بل هناك خصوصيات معرفية لكل من الفرقتين [٤].

وبعيداً عن الدخول في البحث عن الجذور التاريخية لمختلف هذه التصورات ومناقشة هذه الرؤى والأفكار في أطرها المنهجية، فإننا نجد أنَّ أهل البيت عليهم السلام قد قدموا رؤية معرفية واضحة اتجاه بحوث التوحيد، رؤية ترتكز على قواعد وأصول دقيقة، وكان الامام علي عليه السلام رائد هذا الحقل وسيده، إذ تُمثل النصوص العلوية وما تضمنته من مادة في التوحيد منهجاً مستقلاً في دراسة الموضوع، ففي نهج البلاغة وحده خمسون خطبة عن التوحيد وما يرتبط به، عدا ما هو موجود في الكتب والنصوص الاخرى[٥].

---

(١) ينظر: الاسس الدينية للاتجاهات السلفية: ١٠٦

(٢) مذاهب التفسير الاسلامي، جولد سيهر: ٣٨

(٣) ينظر: الخطاب النقدي عند المعتزلة، د. كريم الوائلي: ١٥٦

(٤) ينظر: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د.ستار الاعرجي: ١٢٩وما بعدها و٢٣٥ وما بعدها

(٥) ينظر: التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته: ١/ ٩

ومن الأصول العقدية الأساسية التي ضمَّنها الامام نصوصه الروائية هي تنزيه الله سبحانه عن شوب الممكنات، وسلب كل صفات العيب والنقص منه تعالى فهو تعالى (لا يوصف بصفة الاجسام ولا ينعت بنعوت الممكنات مما ينقضي بالحدوث ويلازم الفقر والحاجة والنقص)[١] وقد بلغت نصوصه الروائية حدها الأقصى في إشباع المسألة من جوانبها المتعددة واستيفاء أبعادها المختلفة، ونكتفي هنا بذكر مقطع من خطبة له في نهج البلاغة إذ يقول عليه السلام: **«ما وحَّده من كيَّفه، ولا حقيقته أصاب من مثَّله، ولا إيَّاه عنى من شبَّهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهَّمه... ولا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، ولا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه ويعود فيه ما هو أبداه... ولا يتغير بحال ولا يتبدل في الأحوال ولا تبليه الليالي والايام، ولا يغيره الضياء والظلام، ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض، ولا بالغيرية والابعاض، ولا يقال له حد ولا نهاية ولا انقطاع ولا غاية...»**[٢].

ففي هذا النص ينفي الامام علي عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى صفات المخلوقين، مثيرا في بعضها لما يلزم ذلك من فساد في تفاوت الذات وتجزؤ الكُنْه والتركيب، مما منشؤه الحاجة التي ترجع بدورها إلى الامكان والفقر، والله (جلت قدرته) هو الغني وليس كمثله شيء.

وفي خطبة أخرى له عليه السلام أشار إلى هذا المعنى قال: **«كذب العادلون**

---

(١) الميزان: ٢ / ١٠٣

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦: ٣٤٣

**بك إذ شبهوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم وقدروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم وأشهد أنَّ من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك والعادل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيناتك...»**[١].

وغيرها من النصوص العلوية الأخرى التي أسس فيها الامام لأصل موضوعي حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية لما فيها من قواعد برهانية وعناصر استدلالية شكَّلت فيما بعد اُسسا لعلماء الكلام ولاسيما علماء الامامية والمعتزلة، بل إنَّ (الأهم من ذلك أن ما تناوله الامام أمير المؤمنين من قضايا وأمور لا يحتاج إلى بحث عقلي مستقل، لما يتضمنه من مسلك الاحتجاج البرهاني التام؛ لأنَّ جميع المقدمات التي تتألف منها براهين البحث العقلي والفلسفي في هذا المجال موجودة في كلام الامام، لا يزيد على ما في كلامه عليه السلام بشيء)[٢] وإنَّ هذه الأصول التي صاغها الامام في نصوصه شكلت مرتكزا معرفيا للردِّ على الإتجاهات الفكرية المخالفة التي ظهرت فيما بعد، وإننا نجد هذه الأفكار العقدية التوحيدية قد بانت عند بقية أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أَصبحوا في مواجهة مباشرة مع الاتجاهات الفكرية الاخرى التي بدأت تتشكل معالمها شيئا فشيئا، ففي رواية نجد أنَّ الامام الحسين عليه السلام يحذر من تيار فكري يحمل أَفكاراً عقدية منحرفة عن خط الاسلام إذ يقول عليه السلام: **«أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبهون الله بأنفسهم يضاهون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأَبصار**

(١) نفسه: الخطبة ٩١: ١٥٣

(٢) التوحيد: ١ / ٢٥

**وهو يدرك الأَبصار، وهو اللطيف الخبير...»**[١].

وفي رواية عن الصادق عليه السلام نجده يواجه أفكار المشبهة بحزم معرفي، إذ يروي يونس بن ظبيان[٢]، قال: (دخلت على الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، فقلت: يا ابن رسول الله إني دخلت على مالك وأصحابه، فسمعت بعضهم يقول: إنَّ لله وجها كالوجوه وبعضهم يقول: له يدان، واحتجوا لذلك بقول الله تبارك وتعالى: **{ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ }** [٣] وبعضهم يقول هو كالشاب من أبناء الثلاثين سنة فما عندك في هذا يا ابن رسول الله؟ قال: وكان متكئا فاستوى جالساً، وقال: **«اللهم عفوك عفوك»**، ثم قال: **«يا يونس من زعم أنّ لله وجها كالوجوه فقد أشرك، ومن زعم أنّ لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله فلا تقبلوا شهادته...»**[٤] ثم يمضي الامام الصادق عليه السلام بتفسير الألفاظ القرآنية التي يوحي ظاهرها بالتجسيم بنحو ينزه الله تعالى عن ذلك التجسيم والتشبيه.

ولقد توافرت عشرات النصوص المنقولة عنهم عليهم السلام وهي تؤصِّل لهذا الفكر التوحيدي مستبطنة أَدق قواعد البرهان وعناصر الاستدلال، منطلقين من النص القرآني للتأسيس لهذا الفكر التوحيدي ولا سيما قوله تعالى **{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ**

---

(١) بحار الانوار، المجلسي: ١٤ / ٢٦٥

(٢) هو يونس بن ظبيان الأزدي ولد في الكوفة، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وهو من رواة الاحاديث، وقد اختلف علماء الرجال في وثاقته، منهم من يعده غاليا ضعيفا، ومنهم من يرى غير ذلك. ينظر: منتهى المقال في أحوال الرجال، محمد بن اسماعيل المازندراني: ٧/ ٨٨ وما بعدها

(٣) ص: ٧٥

(٤) البرهان: ٦/٥١٦-٥١٧

شَيْءٌ **}** [١] وقوله تعالى: **{ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ }** [٢] فالتقى في منهجهم عليهم السلام البرهان والقرآن ليشكلا معا إطاراً تنزيهياً ضخماً ومكثفاً يقدِّم التوحيد الحقيقي للذات الألهية، ويُبيِّن علو الذات عن لوازم نظرية التجسيم، وهذا يعني أن أهل البيت عليهم السلام لم يسقطوا رؤاهم الفكرية وقواعدهم العقلية على النص القرآني وتوجيهه بما ينسجم معها فـ(دور هذه القواعد العقلية انها توجه المسيرة وتدل على الطريق المتعين، لا أنها تكون هي الطريق وتسقط معطيات العقل وتحملها على القرآن الكريم)[٣].

وعلى أي حال فإنَّ الرؤية الفكرية العقدية - وقد ذكرنا واحداً من أصولها - هي بمثابة المسلمات العقلية التي اعتمدها أهل البيت عليهم السلام في معالجتهم التفسيرية لصرف المداليل القرآنية التي يوحي ظاهرها بالتجسيم أو التشبيه عن ذلك الظاهر، أو بتعبير آخر صرف ذلك الفهم الخاطئ والتصور المغلوط وتحويله عن هذه المداليل القرآنية[٤]، وصناعة نمط تأويلي ينسجم ومقام الواجب سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى - في رواية عن الامام الرضا عليه السلام لا يوصف بالمجيء في قوله تعالى: **{ وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً }** [٥] قال عليه السلام: **«إنَّ الله لا يوصف**

---

(١) الشورى: ١١

(٢) فاطر: ١٥

(٣) المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، د. طلال الحسن: ٤٩

(٤) سيتضح في هذه الدراسة أنّ إدعاء بعض الاتجاهات الفكرية أنها فهمت هذه المداليل على وفق ظواهرها هو ليس بصحيح، وأنهم يرتكزون على معطيات النص، ولم يراعوا قوانين اللغة ومعهود النظم، وانهم لو راعوا ذلك لكشفوا ظهوراً قرآنياً مغايراً للذي أثبتوه.

(٥) الفجر: ٢٢

**بالمجيء والذهاب تعالى الله عن الانتقال، إنما يعني بذلك وجاء أمر ربك»**[١] وهذا يعني أنَّ المعطيات العقلية كانت أساسا واضحاً في عدم تفسير مجيء الرب على وفق المعنى الحرفي وظاهر الكلام، لأن الله منزه عن الحركة والانتقال والذهاب والمجيء.

وفي روايات مستفيضة وردت عنهم عليهم السلام تنفي أَنْ يكون استواء الله على العرش في قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾[٢] بمعنى جلوسه عليه، وإن لله سبحانه عرشاً كعروش الملوك والسلاطين، وهو ما رواه أهل الحديث وأَخذه المشبهة دليلا لمعتقدهم[٣]، وقد استدل الامام الصادق عليه السلام استدلالاً عقليا مباشراً وواضحاً على بطلان هذا التفسير قال عليه السلام: **«من زعم أنَّ الله من شيء فقد جعله محدثا، ومن زعم أنه في شيء فقد جعله محصوراً، ومن زعم أنه على شيء فقد جعله محمولا»**[٤] وجاءت الروايات عنهم عليهم السلام تبين أَنَّ المقصود من مثل هذه التعابير هو الكناية عن الاستيلاء وانبساط السلطان، قال الصادق عليه السلام في تفسيره للآية: **«استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء»**[٥].

وقد ورد هذا الحديث مكررا عنه عليه السلام وبطرق مختلفة [٦]وروي مثله عن الباقر[٧] عليه السلام وفي حديث عن الصادق عليه السلام يجيب فيه عن

(١) البرهان: ٨ / ٢٨٢

(٢) طه: ٥

(٣) ينظر: قراءة في كتب العقائد: ١٣١

(٤) البرهان: ٥ / ١٥٨

(٥) البرهان: ٥ /١٥٧

(٦) ينظر: نفسه: ٥ /١٥٨

(٧) ينظر: البرهان: ٥ /١٦١

السائل في تفسيره الآية قال: **«بذلك وصف نفسه، وكذلك هو مستول على العرش، بائن عن خلقه، من غير أن يكون العرش حاملا له، ولا أن العرش حاو له، ولا أن العرش محل له...»**[١].

وبهذه الروح الاستدلالية (القرآنية العقلية) صرف الامام الرضا عليه السلام دلالة اليد على الجارحة في قوله تعالى: **{** بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ **}**[٢] معللا ذلك بقوله **«لو كان هكذا كان مخلوقا»**[٣].

فالإمام على وفق هذه الرواية (نفى اليد المادية عن الله سبحانه وتعالى؛ لأن وجود مثل هذه اليد يستلزم الجسيمة والمخلوقية لله وهو سبحانه منزه عن هذه الصفات)[٤] وبهذه الضابطة الكلية التي يستحيل معها أَنْ يكون المراد من هذه التعابير القرآنية معانيها الحقيقية اللغوية أو العرفية العامية - مضت الروايات التفسيرية تعالج دلالة الوجه والساق والكرسي، وقضية رؤية الله، وغيرها من المداليل ذات المنحى التشبيهي التجسيمي.

وبهذه الرؤية العقدية ذات المنحى الاستدلالي العقلي مضت الروايات أَيضا تعالج النصوص القرآنية التي تنسب إلى الله تعالى أَفعال البشر كالخداع والمكر والتعجب والاستهزاء والاسف والغضب[٥] وغيرها من الانفعالات الإنسانية، والمنطلق في هذه النصوص التفسيرية هو تنزيه الله تقدست أَسماؤه عن شوب

(١) نفسه: ٥ / ١٦٢

(٢) المائدة: ٦٤

(٣) البرهان: ٢/ ٤٩٠

(٤) مناهج التفسير واتجاهاته: ١٥٤

(٥) سيعالج الفصل الثاني دلالة هذه الألفاظ على نحو التفصيل في روايات أهل البيت عليهم السلام

الممكنات بإرجاعها جميعاً إلى سلب العيب والنقص عنه سبحانه وهي مستلزمة للفقر وهذه جميعاً من صفات الممكنات لا من صفات الواجب، فالإمام الرضا عليه السلام في الرواية المنسوبة إليه ينفي إثبات الخداع على وفق إسناده الظاهري الحرفي في قوله تعالى: { يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ } [(١)] قال عليه السلام: **«إنَّ الله تبارك وتعالى لا يخادع، ولكن يجازيهم جزاء الخديعة»**[(٢)].

والامام الباقر عليه السلام في رواية ينفي اسناد الغضب له تعالى بمعناه اللغوي الحرفي المتضمن الانفعال في قوله تعالى: { وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى } [(٣)] فيقول: **«إنَّ من زعم أنَّ الله عزَّ وجل قد زال من شيء إلى شيء فقد وصفه مخلوق وإن الله لا يستفزه شيء فيغيره»**[(٤)].

وهكذا في الروايات الأخرى فهي تنفي عنه النسيان والأسف و... وتؤسس فهماً جديداً لهذه الصفات على وفق آليات لغوية كالمجاز والتقدير فـ(الوسط اللغوي نافذة المؤول على الحقائق المفهومية، يصير بمقتضاه العقل التأويلي فعلاً لا يستدعي الكلمات استدعاء صامتاً، بل يستوعبها باعتبارها علامات تتضمن عمقا روحيا وتستبطن زخما رمزيا يثري منابعها ويكثر ايحاءاتها)[(٥)] فهو - أي الوسط اللغوي - يترجم امكانات العقل ويصوغها كلاما.

إنَّ المنهج الاستدلالي الذي نهجته الروايات التفسيرية قائم على ثنائية النقض

---

(١) النساء: ١٤٢

(٢) البرهان: ٢ / ٣٤٦

(٣) طه: ٨١

(٤) البرهان: ٥ / ١٧٧

(٥) الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ٣٠٤

والبناء، فبمقتضى العنصر الأَول تمَّ هدم المواقف التأويلية والتصورات الخاطئة عبر توظيف معطيات العقل، وجاء هذا النقض على وفق أَنماط متعددة كالرفض المقالي المباشر والصريح فنجد في الروايات عبارات منسوبة لأهل البيت عليهم السلام تدل على ذلك: نحو: (كذبوا، تباً لهم، ويل لهم) وغيرها من العبارات اللفظية التي يواجه بها تلك المواقف التأويلية، وأَحياناً نجد حضوراً لتراكيب كالتعجب والاستفهام الاستنكاري، كقول الصادق عليه السلام لمن اعتقد أنَّ معرفة الله للمجرمين بسيماهم تتم في يوم القيامة في قوله تعالى **{ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ }** [١] فقال عليه السلام: **«كيف يحتاج الجبار تبارك وتعالى إلى معرفة خلق أنشأهم وهو خلقهم»**[٢] فيكون لهذه التراكيب دور فاعل لـ(ما تضمنه من طاقات إقناعيه تجعل الجمهور يحشر في الخطاب ويؤمن بصدقية ما يعرض على سمعه وما يسيطر على عقله)[٣].

وأحياناً يتم الرفض - كما ذكرنا سابقا - عبر موقف عملي له سيميائية الرفض كما صنع الامام الصادق عليه السلام حينما كشف عن ساقه إمعانا وإيغالا في تجهيل تأويلات المجسمية حين افترضوا أن لله ساقاً على فق قوله تعالى: **{ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ }** [٤] فأشار الامام إلى ساقه فكشف عنها الإزار يعني تبارك الجبار أنْ يوصف بالساق الذي هذه صفته[٥]

(١) الرحمن: ٤١

(٢) البرهان: ٧ / ٣٩٤

(٣) الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ٣٣٦

(٤) القلم: ٤٢

(٥) البرهان: ٨ / ٩٥

مما ينتج عن هذا الموقف العملي المحسوس من دور في إقناع المتلقي من خلال تحريك ملكة الرفض عنده بما يتعارض والتصورات الناجعة في إدراك الحقيقة، فنقص المواقف التأويلية بهذه الصور الحسية يجعل المتلقي يقتنع اقتناعا طوعيا، يؤمن إيمانا إراديا بالمواقف البديلة.

إنَّ هذه المواقف النقضية التي أظهرتها الروايات التفسيرية نطمئن في نسبتها إلى أهل البيت عليهم السلام بغض النظر عن التحقق من صحة سند هذه الروايات؛ لأن هذه المواقف تنسجم مع الرؤية العقدية الثابتة الصدور عنهم.

أما العنصر الثاني في هذا المنهج الاستدلالي فهو عنصر البناء، بمعنى صناعة نمط تأويلي جديد وتشييده بشكل مغاير لما هو معروض في التعاطي مع هذه المداليل القرآنية، وهذا ما لا نستطيع نسبته لأهل البيت عليهم السلام على نحو اليقين، إذ إن ذلك مرهون بصحة السند وهو خارج عن إطار هذه الدراسة، ولا سيما إذا علمنا أنَّ هذه الروايات قد سلكت أكثر من اتجاه لتجسيد هذا البناء المعرفي، أَشارت الدراسة فيما مضى إلى واحد منها، وهو إجراء التحول الدلالي عبر تبني آلية المجاز بضروبه المتعددة، في حين أنَّ هناك روايات أخرى كشفت آلية أخرى في التعاطي مع هذه المداليل وهذا ما سيعرض له الفصل الثاني - إنْ شاء الله - تاركين لهذا الفصل البحث في حيثيات هذه الاليات بما يوفر اطمئنانا في نسبة إحداهما لأهل البيت عليهم السلام.



# الفصل الثاني

# التحول الدلالي على مستوى المفردة

## توطئة

مما لاشك فيه أن معرفة دلالة ألفاظ النص هو المحور الأساسي في فهمه، وقد شُغل علماء العربية على اختلاف مشاربهم بالبحث عن دلالات أَلفاظ القرآن الكريم، ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب رأى هؤلاء العلماء أَن الرجوع إلى اللغة ومعاجمها هو الكفيل في الكشف عن دلالات ألفاظ التنزيل العزيز الا أننا نعرف أَنَّ التغيير الدلالي ظاهرة ملازمة لحركة اللغة في مستوياتها المتعددة ولا سيما الألفاظ إذ إِنَّ (المفردات عناصر لغوية تنافي مبدأ الاستقرار؛ لأنها قابلة للتأثير بالزمن وظروف المجتمع وتطور الثقافة والعلوم)[1] فمعاني الألفاظ تابعة لمقاصد المتكلمين وهذه المقاصد هي التي تحدد الدلالة عند الاستعمال وهي التي تحدث التغييرات الدلالية في صلب اللغة وتزيدها ثراءً وتنوعاً (فالمتكلم ليس ملزماً دائماً باستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له او في مدلوله المعجمي، فقد يُقيِّده أو يخصصه أو يوسع مدلوله، بل قد يقلب معناه للدلالة به على نقيضه)[2] وقد عُني الباحثون المحدثون عناية بالغة بموضوعة التغيير الدلالي فقد درسوا أَصنافه وأَشكاله وأَسبابه متتبعين ذلك على وفق علم الدلالة التاريخي، وليس من غرضنا أنْ نؤصِّل في هذه الدراسة لجهودهم الا أن

---

(١) مبادئ اللسانيات، د. أحمد محمد قدّور: ٣٨٥

(٢) التغير الدلالي: ١٨١

الذي نريد أنْ نؤكده - هنا - أَن القرآن الكريم أحدث تحولاً هائلا في بنية اللغة العربية ولا سيما فيما يتعلق بألفاظها (فقد أدى نزول القرآن إلى أنْ تغيرت مفاهيم كثيرة من الألفاظ التي عبرت عن مقررات من هذا الدين عقيدة او عملاً، وكان ذلك أول باب من أبواب التجوز في حياة اللغة بعد الاسلام)[١] فـ(مفردات لغة القرآن الكريم وإن كانت من جملة مفردات اللغة العربية، الا أنها تختلف عنها بما تحمله من دلالات لم تكن تفيدها، ولا تدل عليها من ذي قبل، فضلاً على كونها زبدة كلام العرب وخلاصته)[٢] بل ان هذا التحول الذي أحدثه القرآن هو بمثابة الثورة اللغوية الجديدة على حد تعبير أحد الباحثين المعاصرين[٣]، وقد تنوعت مظاهر التحول الذي أحدثه القرآن على مستوى المفردة، وهذا ما سنحاول أن نكشف عنه من خلال روايات البرهان التي رصدت لنا عدداً من تلك التحولات الدلالية، فادرجنا في هذا الفصل مباحث ثلاثة نعتقد أَنها تكشف لنا جانباً من هذه التحولات.

الا أن هناك مستوى آخر - نعتقد أنه الأهم - كشفته هذه الروايات ونعني بها تلك التحولات التي تمثل نتاج فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في التعاطي مع مدلولات الألفاظ القرآنية، إذ أظهرت هذه الروايات انّ لها معاني تخالف النسق المعرفي السائد بتوجهاته المتعددة، إذ إنه على وفقٍ ظروف معينة ترد امكانية تعرض هذه الألفاظ للتّحول في معانيها، فقد تتراكم على المرادات الحقيقية المقصودة للمتكلم دلالات ومعان جديدة غير مقصودة مما يستدعي بذل الجهود لمتابعة حركة

---

(١) دراسات في القرآن، د. السيد أحمد خليل: ٣٦

(٢) لغة القران الكريم، د. عبد الجليل عبد الرحيم: ٨

(٣) ينظر، المعجزة اعادة قراءة الاعجاز اللغوي في القرآن الكريم، أحمد بسام ساعي: ١/٥٤

تطور استعمالات اللفظ تأريخياً، وقد كشفت لنا هذه الروايات وجود نمطين من الدلالات: نمط يمثل دلالات غير مقصودة للمتكلم نشأت بفعل تراكمات ثقافية معينة ونمط آخر يمثل الدلالات الحقيقية للمتكلم على وفق هذه الروايات، وقد حاولنا في هذا الفصل أن نكشف هذه الدلالات التي نعدَّها تحولاً عكسياً لمداليل الألفاظ وأدرجناها في ضمن مظاهر التحول الدلالي في مباحثه الثلاثة.

وإننا ننبه هنا إلى أنه حيثما ندرس التحول على مستوى المفردة، فلا نعني أن هذه الروايات فَصَلت - في بيانها الدلالات التحولية - المفردة عن سياقها الذي وردت فيه، بل سنلحظ أَنَّ هذه الدلالات موقوفة على نشاط التركيب وفاعلية السياق.

## أولا: التغاير الدلالي

سنحاول في هنا أن نتلمس مواضع تغيير مجال الدلالة في الاستعمال، بمعنى تحويل الدلالات الاصلية إلى دلالات أخرى مناسبة، تتحول هذه الدلالات عن المعاني المعجمية الثابتة بحسب الوضع إلى معانٍ استعمالية جديدة، ويمكن أن ندرج مواضع هذا التحوّل الاستعمالي على النحو الآتي، من دون ان ندَّعي أَن هذه المواضع هي كل مظاهر هذا التحول:

### أ: التحول الدلالي المجازي

من الواضح جداً أنَّ المجاز بأنماطه المتعددة هو أبرز مظاهر التحول الدلالي فهو (نقل للقول من استعماله وفق المواضعة اللغوية إلى استعمال آخر مخالف لها فهو نقْل للقول عن أصله)[١] أي عمَّا وضع له[٢] أو هو (اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق)[٣].

---

(١) أسرار البلاغة، الجرجاني: ٣٦٥

(٢) ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي: ٣٥٩

(٣) الاحكام في أصول الاحكام، الآمدي: ١ / ٢٨

ووقوع المجاز في اللغة سواء أكان نصاً بشرياً أم إلهياً أمر ثابت وبدهي لدى الدارسين العرب على اختلاف توجهاهم الفكرية، ولم يعد يسمع لتلك الاصوات الداعية إلى نفي وقوعه معتمدين مجموعة من المبررات لهذا النفي، إذ غدا وقوع المجاز من المسلّمات التي لا يعتريها الشك، وهذا لا يعني عدم وجود ملاحظات منهجية ومعرفية في تحديد المفهوم وفي التصنيف والاستدلال والتوظيف والتطبيق لضروب المجاز وأنماطه، وقد تكفلت الكثير من الدراسات في تتبع موضوعة المجاز والبحث في اصوله التاريخية ومبانيه المعرفية(١).

ومن خلال تتبعنا روايات أهل البيت عليهم السلام فإننا لا نجد تأصيلاً نظرياً لمفهوم المجاز أو تحديداً لمواضعه أو تسمية لمصطلحاته. وهي تفسر النص القرآني، إلا اننا - مبدئياً - يمكن القول إنّ هذه الروايات اعتمدت المجاز أداة إجرائية في معالجتها كثير من النصوص القرآنية ولاسيما النصوص التي تعاطت مع الصفات الالهية، وعصمة الانبياء، ففي الصفات الالهية قد يشعر ظاهرها بنسبة الجوارح والاعضاء والانفعالات البشرية لله سبحانه وتعالى مما يوقع في مغبة التشبيه والتجسيم التي تتنافى مع عقيدة أهل البيت عليهم السلام في التنزيه الإلهي، وفي عصمة الأنبياء يشعر ظاهرها بنسبة الذنوب والمعاصي والنسيان والخطأ إلى الأنبياء وهو ما يخالف عقيدة أهل البيت عليهم السلام بالعصمة المطلقة للأنبياء.

لقد تعاطى أهل البيت عليهم السلام على وفق هذه الروايات مع مداليل الألفاظ التي تضمنتها تلك الآيات على خلاف ظاهرها المادي الحقيقي أو المعنى الارتكازي السائد في الوسط الثقافي المعاصر لتلقي تلك النصوص، ثم جاء المفسرون

(١) ينظر على سبيل المثال: كتاب مجاز القرآن للدكتور محمد حسين الصغير

والبلاغيون واللغويون فصّلوا تلك التفسيرات وأدرجوها في ضمن أنماط المجاز المختلفة، فالآيات التي تضمنت لفظة (اليد) منسوبة إلى الله تعالى، كقوله تعالى: { يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ }[١] وقوله: { مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ }[٢] وقوله: { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }[٣] هي في روايات الأئمة عليهم السلام للدلالة على القوة والقدرة والنعمة[٤]، ثم جاءت تنظيرات علماء العربية فأدرجوا هذا التفسير - بغض النظر عن القائلين به - في ضمن المجاز المرسل بعلاقة السببية، ويعني اطلاق اسم السبب على المسبَّب، واليد هي سبب للقدرة، من جهة أن اليد سبب صوري للافتقار[٥]، وتفسيرهم هذا جاء على أن الاصل في اليد هي للجارحة للإنسان وغيره[٦].

وتعاطت رواياتهم عليهم السلام مع سائر الألفاظ الدالة على الجوارح كالوجه والساق واليدين والعين بتوجيهها على خلاف ظاهرها وهذا يتوافق مع فكرة المجاز التي تبتني على استعمال اللفظ في غير ما وضع له إذ فيه (تتجلى مرونة النظام اللغوي وانفتاحه على كل تغير في المعنى وهو يؤكد من جانب آخر على مطاوعة اللغة لأساليب التعبير التي يفرضها الموقف)[٧].

(١) الفتح: ١٠

(٢) ص: ٧٥

(٣) المائدة: ٦٤

(٤) ينظر: البرهان: ٢ / ٤٩٠ - ٤٩١ و٦ / ٥١٥

(٥) ينظر: نفائس الاصول، القرافي: ٢/ ٨٩٨ وأساليب البيان في القران، جعفر الحسيني: ٣٩٣

(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٦/ ١٥٢ ومفردات ألفاظ القرآن: ٨٨٩

(٧) علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل: ٧٥

نعم قد يكون هناك خلاف شكلي في طبيعة تكييف هذه التوجيهات مع أنماط المجاز المختلفة، فمنهم من يرى هذا التوجيه من ضمن المجاز المرسل ومنهم من يراه من ضمن الاستعارة أو الكناية وهكذا، الا أن اختلافهم في التسمية لا يؤثر في ذات الظاهرة.

والأمر يصح في تعاطي الروايات مع الآيات التي تضمنت ألفاظاً يشعر ظاهرها أنها تنسب الانفعالات الانسانية إلى الله تعالى، كقوله: ﴿ اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾ [٢] وقوله تعالى: ﴿ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ [٣] وقوله: ﴿ فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُواْ لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُواْ بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ﴾ [٤] وقوله: ﴿ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى ﴾ [٥] وغيرها من الآيات، فجاءت توجيهات الأئمة عليهم السلام هذه الألفاظ بما ينفي عن الله تلك المداليل الظاهرية لها، فالله لا يوصف بالاستهزاء ولا بالمكر ولا بالمخادعة ولا بالنسيان ولا بالغضب، ففي رواية عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يستهزئ ولكن يجازيهم جزاء الاستهزاء**»[٦] وفي رواية عنه عليه السلام أيضاً قال: «**إنّ الله لا يمكر ولكنه عزَّ وجلَّ يجازيهم جزاء المكر**»[٧] وفي رواية عنه أيضاً عليه السلام قال: «**إن**

(١) البقرة: ١٥

(٢) آل عمران: ٥٤

(٣) النساء: ١٤٢

(٤) الاعراف: ٥١

(٥) طه: ٨١

(٦) البرهان: ١ / ١٤٦

(٧) البرهان: ٢ / ٤٠

**الله تبارك وتعالى لا يخدع ولكن يجازيهم جزاء الخديعة»**[١] وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام فسّر فيها النسيان المسند إلى الله في الآية السابقة بأنه يعني: **«لم يثيبهم كما يثيب أولياءه الذين كانوا في دار الدنيا»**[٢] وفسّر الإمام الباقر عليه السلام الغضب المسند إلى الله بالعقاب[٣]، وبهذا النهج مضت توجيهات الائمة عليهم السلام لكل لفظ يشعر ظاهره بالدلالة على انفعال بشري.

وتعامل علماء العربية مع مثل هذه التأويلات على أنها مجاز فسمَّاها الشريف الرضي استعارة، كما في تعليقه على الآية التي تنسب الاستهزاء إلى الله إذ رأى أنّ في الآية استعارة، إذ المراد بالاستهزاء (أنه تعالى يجازيهم على استهزائهم بإرصاد العقوبة لهم، فسمى الجزاء على الاستهزاء باسمه، إذ كان واقعاً في مقابلته)[٤].

وبعد أنْ نضجت مصطلحات البلاغة أدرجوا هذا الاسلوب في ضمن المجاز المرسل لعلاقة السببية، قال القزويني: (سمى جزاء الاعتداء اعتداءً لأنه مُسبّب عن الاعتداء)[٥] وعُدّ هذا الأسلوب أيضاً من ضمن أساليب البديع فيما يسمى بالمشاكلة اللفظية[٦].

وتكتمل عناصر المجاز في مثل هذه التوجيهات إذا عرفنا أنّ هذه الروايات تضمنت قرائن على عدم إرادة المعنى الظاهري وهي قرائن عقلية تأسست للوفاء

(١) نفسه: ٢ / ٣٤٢

(٢) نفسه: ٣ / ١٧٨

(٣) نفسه: ٥ / ١٧٧

(٤) تلخيص البيان في مجازات القرآن: ١١٣

(٥) الايضاح في علوم البلاغة: ١ / ٤٠٠

(٦) ينظر: البديع في ضوء أساليب القرآن: د. عبد الفتاح لاشين: ٧٦

بحاجات عقائدية تتمثل بتنزيه الله تعالى عن كل نقص، وهي لم تغفل القرائن المقالية وأولها الرجوع إلى النص القرآني نفسه بعدِّه المرجعية الاولى عند أهل البيت عليهم السلام وقد فصلنا القول في طبيعة هذه القرائن ووجه الاستدلال بها في الفصل الاول[١].

والبحث في التحول الدلالي في ضوء آليات المجاز لا يقف عند النصوص القرآنية التي تعاطت مع الفكر التوحيدي، بل يمكن أن نرصد مواضع أخرى يمكن أن نعدها تأييدا للقول باعتماد المجاز في هذه الروايات، ومن تلك الموارد الروايات التي جاءت عقب تفسير قوله تعالى: { ...إِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء } [٢] إذ وردت روايات كثيرة عنهم عليهم السلام تفسر الملامسة بالمواقعة والجماع[٣]، وقد عللت رواية منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام هذا التعبير بقوله: **«ولكن الله ستار يحب الستر فلم يسم كما تسمون»**[٤]، وهذا التعبير يقترب كثيراً من مفهوم (الكناية) في الاصطلاح البلاغي، إذ الكناية (لفظ اطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى)[٥] وتوافرت كلمات المفسرين والبلاغيين على إدراج مدلول تعبير (لمس) في هذا الاستعمال القرآني في ضمن أسلوب الكناية[٦]، وهذا مبني عندهم على أنّ الأصل في (لمس) هو

---

(١) ينظر: ص ٢٨ وما بعدها من هذه الاطروحة

(٢) النساء: ٤٣

(٣) ينظر: البرهان: ٢ / ٢٣٠ - ٢٣١

(٤) المصدر نفسه: ٢ / ٢٣١

(٥) علم البيان، د. عبد العزيز عتيق: ١٥٢

(٦) ينظر: روح المعاني: ٤١/٢ والتحرير والتنوير: ٥/ ٦٦و المثل السائر ،ابن الاثير: ١٨٢/٢

المس باليد كما ذكر ذلك ابن فارس والجوهري[١] ولم يقيده الاصفهاني باليد بل جعل اللمس ادراكاً بظاهر البشرة[٢]، وعليه فإِن استعماله للدلالة على الجماع هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والظاهر ان ذلك الاصل اللغوي كان هو المشهور في الوسط الثقافي المعاصر لتلقي النصوص الروائية السابقة الذكر لدرجة انه اسس لفهم فقهي يراه الائمة خاطئاً، لذلك حرصوا في هذه الروايات على التأكيد البالغ على ان الاستعمال القرآني جاء بمعنى الجماع، ففي رواية الجماع ردّ الإمام الصادق عليه السلام على من يعتقد أَنَّ المراد باللمس في هذا الاستعمال القرآني هو المس الظاهري للمرأة المستلزم لبطلان الوضوء فرد الإمام ذلك الفهم بالنفي، ثم قال: **«لا والله ما اللمس الا الوقاع»**[٣].

وهناك موارد أخرى في الروايات يمكننا ان نفهم معالجاتها لمداليل الألفاظ في ضوء اليات المجاز الا أن ذكرها يطيل بنا المقام، وهي كلها تقع في إطار دلالات الافراد في ضوء ثنائية الوضع والاستعمال، ويمكن أن يتحقق التحول المجازي من خلال التركيب، والتركيب لا ينبئ عن مدلوله بمجرد المواضعة بل لابد من مراعاة قصد المتكلم، وهذا ما سنبحث القول فيه في الفصل الثالث إن شاء الله.

وفي تلك الموارد كلها حاولنا أنْ نتعرف فيما إذا كان المجاز هو الأداة الإجرائية المعتمدة لدى أهل البيت عليهم السلام في التعاطي مع النصوص المخالفة في ظواهرها لنسق معرفي معين، الا أن هذا قد يواجه بإشكالية مهمة إذ إِن (أي

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٢١١ والصحاح: ٢ /٨٢١(لمس)

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٧٤٧(لمس)

(٣) البرهان: ٢ / ٢٣٢

تصور لمفهوم المجاز لابد أن يستند إلى تصور ما - مهما كان غموضه - لطبيعة اللغة ووظيفتها، ولا بد أنْ يستند هذا التصور بدوره - إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية)[١] فهو يستدعي بالضرورة حضور الخلاف المعرفي تجاه أصل اللغة، وثنائية الوضع والاستعمال وما صاحب ذلك من نقاش كبير وجدل واسع حول طبيعة الوضع، وفيما إذا كانت الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني الذهنية أو الأعيان الخارجية، وغيرها من المسائل اللغوية المرتبطة بالموضوع[٢]، وقد تمخض عن ذلك صعوبة التمييز بين الحقيقة والمجاز أو لابد من أنْ ينظر اليهما من ناحية الوضع الأول للألفاظ فليس هناك حد فاصل واضح كل الوضوح للتفريق بينهما؛ ذلك أنَّ هذه المسألة ذات طبيعة متغيرة، فهما - كثيراً ما - يتبادلان المواقع فتصبح الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة[٣]، والمتحكم في معرفة اللفظة أعلى الحقيقة هي أم على المجاز؟ هو النقل عن أهل اللغة أي بالرجوع إلى الاستعمال في العرف اللغوي، وهي مهمة تتكفل ببيانها المعاجم اللغوية لكننا نعرف أنَّ المعجم العربي - كما يقول د. ابراهيم السامرائي- (لا يبصر بهذه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي انتهت إِليه المادة وخلصت له، وعلى هذا فإنّ المعنى الحقيقي صار من قبيل المواد المهجورة لعدم الحاجة إلى استعماله)[٤] وان أصحابها ربما يستندون إلى اجتهاداتهم الشخصية، ورؤيتهم الخاصة في بحثهم عن أصل اللفظ واستعمالاته، فخلطوا بين معناه الحقيقي

---

(١) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، د.نصر حامد: ١٢٢

(٢) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، د. علي زوين: ١٢٢ وما بعدها - وعلم التخاطب الاسلامي: ٤٨ وما بعدها

(٣) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٠٠

(٤) التطور اللغوي التاريخي: ٣٧

ومعنـاه المجـازي فـأهملوا مـن حيـث لا يعلمـون تطبيقاتـه القرآنيـة[١]، وقـد أدرك الاصوليون صعوبة الاستناد إلى النقـل اللغـوي لتمييـز الحقيقـة عـن المجـاز فراحـوا يبحثون عن معـايير أخـرى سمّوهـا بعلامـات المجـاز[٢]، الا أن هـذه العلامـات يبقـى دورها نسبياً ومحدوداً في الكشف عمَّا كان مجازاً أو حقيقة.

وإنّ القول بالمجاز يُستَلزَم منه أن تعد أكثر - إنْ لم تكن كلها - ألفاظ القرآن استعمالاً على نحو المجاز؛ لأنَّ المجاز وطبقاً لقواعد نظرية هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ونحن نعرف أنَّ أكثر ألفاظ القرآن حملت معاني جديدة لم يألفها الاستعمال العربي السائد، فقد (منح القرآن الكريم اللفظ العربي امتداداً في المدلول فاحدث ثورة لغوية لم تعهدها لغة من لغات البشر وقد وقـع التطـور في اللغـة العربيـة في صـورة انتقالات على خيط المعنى الممتد من استعمال الجاهلية إلى استعمال القرآن)[٣] والذي يدفعنا إلى مراجعة مقولة المجاز في روايات أهل البيتعليهم السلام انها لم تكتف ببيـان المعاني التي اصطلح عليها أنها معانٍ مجازية، بل راحت تثبت أن لهذه الألفاظ مدلولات غيبية وحقائق إلهية، فالروايات التي تتحدث عن العـرش والكرسـي تجـاوزت معـاني القدرة والملك والسيطرة على التدبير - وهي بلا شك معانٍ صحيحة - لتثبت أنهما - العرش والكرسي - يعبران عن مراتب علم الله تعالى، فعن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾[٤] قال: **«علمه»**[٥]، وبينت

(١) ينظر: بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: ٢٥٩

(٢) ينظر: نفائس الاصول، القرافي: ٩٧٥/٢ وأصول الفقه ،محمد رضا المظفر: ١-٢/٢٦-٣٠

(٣) العربية لغة العلوم والتقنية، د ٠ عبد الصبور شاهين: ٦٠ - ٦١

(٤) البقرة: ٢٥٥

(٥) البرهان: ١/ ٥٣٠

الروايات أنَّ لهذه المرتبة أفقا تدبيريا وسيعاً جداً ينطوي تحته السماوات والارضون السبع، فعن الصادق عليه السلام: **«كل شيء في الكرسي السماوات والارض، وكل شيء في الكرسي»**(١) فالمراد به الاحاطة العلمية بما سواه كلية او جزئية(٢).

والذي يؤكد كونهما تعبيرين عن مراتب العلم الالهي هو تلك المقايسة بين العرش والكرسي، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **«ما السماوات السبع والارضون السبع في الكرسي الا كحلقة ملقاة بارض فلاة، ثم وانّ فضل العرش على الكرسي كفضل فلاة على الحلقة»**(٣) وقد وردت أحاديث أخرى عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد محدودية الكرسي في جانب العرش، فقد سأل رجل الصادق عليه السلام: الكرسي أكبر أم العرش؟ قال عليه السلام: **«كل شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه فإنه أَعظم من أنْ يحيط به الكرسي»**(٤) وهذه المقايسات الواردة في الروايات تعزز لنا أنّ هذه الألفاظ لها حقائق خارجية حقيقية

(١) البرهان: ١/٥٣٠

(٢) مواهب الرحمن: ٤ / ٢٧٧

(٣) البرهان: ١/ ٥٣٤

(٤) البرهان: ١/ ٥٣٥ اللافت هنا أنَّ البحراني نقل روايات بعكس هذا المضمون تماماً إذ تبين أن كل شيء قد جعل في الكرسي حتى العرش ومن بينها ما رواه عن الإمام الصادق عليه السلام: (الكرسي وسع السماوات والارض والعرش وكل شيء خلق الله في الكرسي) ) البرهان: ١/ ٥٣٤ وان المحققين لتفسيره نسبوا الروايتين للعياشي مع أن العياشي لم يرو رواية البحراني البتة، وانما روى فضل الكرسي على العرش وقد تنبه لهذا السيد كمال الحيدري الذي رجّح بدوره روايات فضل العرش على الكرسي، وان أغلب المصادر قد ذكرتها، وأعزى سبب نقل رواية معاكسة لهذا المضمون عند العياشي لخطا في التحقيق، أو ان العياشي أخطأ في النقل أو ان السهو من النسّاخ ينظر: منطق فهم القرآن: ٣ / ٢٥٤

تعكس قدرة الله وربوبيته وكمال تدبيره بنحو يبين مراتبية هذا التدبير، وهذا ما لا يكشف لنا لو اقتصرنا على المعاني المجازية، إذ ان هذه التعابير المختلفة تكشف لنا عن مراد واحد، وهو الاشارة إلى قدرته واستيلائه على عالم الخلق وهذا (هو اتجاه يصب في تفريغ النص الديني من دلالاته على وجود حقائق واقعية ومصاديق خارجية وراء الفاظها مكتفيا بالمجال الكنائي والاعتباري لها)[١].

ومن الموارد الأخرى لفظة الساق في قوله تعالى: { يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إلى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ }[٢] فقد اتفق البلاغيون والمفسرون على أنّ دلالة الساق هنا هي دلالة مجازية، إذ استعير لفظ الساق ليدل على شدة الامر، وأَصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجد فيه شمَّر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة[٣]، في حين أننا لو جئنا إلى الروايات فإننا نجد أنها تثبت أنّ الساق هو تعبير عن حقيقة خارجية غيبية، ففي الرواية عن أَبي الحسن الرضا عليه السلام قال في تفسيره للساق الوارد في الآية: (حجاب من نور يكشف فيقع المؤمنون سجداً، وتُدْمج اصلاب المنافقين فلا يستطيعون السجود)[٤].

اما فيما يتعلق بحمل ألفاظ الخداع والمكر والنسيان والترك والاستهزاء المسندة إلى الله تعالى على المجاز المرسل أو المشاكلة اللفظية على وفق مضمون الروايات التي ذكرناها سابقاً، فقد رفضه الشيخ جواد البلاغي وشكك في سند عدد من الروايات،

(١) منطق فهم القرآن: ٣ / ٢٥١

(٢) القلم: ٤٢

(٣) ينظر: معاني القرآن، الفراء: ٢/١٧٧ تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: ١/٨٩

(٤) البرهان: ٨ / ٩٤

ووصفها بأنها (في سنده جعالة واهمال)[١] بل رأى أَنَّ عرض هذه الروايات على القرآن - كما أمرنا أهل البيت - يوجب الوثوق بعدم صدورها عنهم عليهم السلام[٢]، ومعتمده في هذا الرفض أن بعض هذه الألفاظ قد جاءت في القرآن منسوبة إلى الله من دون مزاوجة كقوله تعالى: { أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ }[٣] وكقوله تعالى: { وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ }[٤] فاطلق لفظ الماكر عليه (جل شأنه) وعلى غيره، يعني الظالمين بلفظ واحد، ولا يجوز استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً، وعموم المجاز يأباه المقام[٥]، ولذلك يرى أن القرآن الكريم يرشد إلى أن المكر هو إِعمال خفية على الغير في معاملته على غفلة منه عنها[٦]، وهذا يعني أَنَّ اللفظ استعمل في معناه الحقيقي الا أن الكثير من استعمال الناس للفظ (المكر) هو فيما يساوق استعمالهم للفظ الخديعة من الانسان لا يصال الضرر المحرم إلى غيره وبذلك يكون قبيحاً[٧].

وقد تابع السيد السبزواري الشيخ البلاغي في هذا الراي فهو يرى - مثلا - أن لفظ المكر في الاصل يطلق على كل ما يصرف الانسان مقصوده خفية وسراً، وبهذا المعنى يصح اطلاقه عليه بلا محذور فيه من عقل أو نقل[٨]، ولذلك نحتمل أن السيد

(١) آلاء الرحمن: ٢ / ٦٥

(٢) ينظر: آلاء الرحمن: ٢ / ٦٥

(٣) الاعراف: ٩٩

(٤) الانفال: ٣٠

(٥) ينظر: آلاء الرحمن: ٢ / ٦٥

(٦) ينظر: نفسه

(٧) ينظر: نفسه: ٢ / ٦٤

(٨) ينظر: مواهب الرحمن: ٥ / ٣٨٤

السبزواري أعرض عن ذكره روايات أهل البيت عليهم السلام الواردة في تفسير هذه الألفاظ كعادته في البحث الروائي؛ لأنَّه يرى أنْ لا صحة لسندها ولمخالفتها المنهج القرآني في استعماله هذه الألفاظ، الا أنَّ اللافت للنظر أنَّ الشيخ البلاغي والسيد السبزواري لم يلتزما هذا المنهج في تعاطيهم مع سائر الألفاظ بل عادا وحملا هذه الألفاظ على جهة الاستعارة والتجانس اللفظي في موارد استعمالهما القرآني(١).

إنَّ الكشف عن المدلولات اللفظية بهذه الصورة يتطلب منا تقديم تصور لغوي واطار نظري يؤصل لهذا الفهم المعرفي، ونعتقد أنَّ هناك أكثر من نظرية تصلح لتفسير هذا الفهم المعرفي، ولا نستبعد أنْ يكون منشأ عدد من هذه النظريات هو تلك الروايات فكانت مفتاحاً لفهم المعارف القرآنية على نحو من الدقة والاحاطة يتجاوز ما مطروح من رؤى وأفكار تقليدية في فهم مداليل الألفاظ القرآنية.

ومن هذه النظريات نظرية (وحدة المفهوم وتعدد المصداق)، إذ ترى هذه النظرية أنَّ المفاهيم التي استعملت في القرآن الكريم كالقلم والكرسي والعرش والكتاب واللوح وغيرها يمكن ان تكون مختلفة المصاديق من حيث التجرد والمادية، بمعنى أن المفهوم وإنْ كان واحدا، الا أن المصاديق يمكن أنْ تتنوع لتشمل - بالإضافة إلى المصداق المتناول في حياتنا الحسية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود بمعنى يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقياً(٢).

فهذه النظرية تؤمن بالاشتراك المعنوي للمفاهيم(٣) - باصطلاح الفلاسفة -

---

(١) ينظر: الاء الرحمن ١/١٥٥ والمواهب ١/ ٩٦ و١٠ / ٦٩

(٢) أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري: ٤١٦

(٣) المقصود بالمشترك المعنوي: وصف أو معنى يشترك فيه مجموعة من الاسماء أوالمسميات فالقدر ←

بين الممكن والواجب بيد أنها تميز بينها بالمصداق، فحينما تطلق أوصاف العلم والقدرة والحياة وغيرها على الله سبحانه فإنَّ معاني هذه المفاهيم واحدة بينه وبين الانسان، ففي مقولة الله عالم، وعلي عالم، يكون معنى العلم بينهما واحداً على سبيل الاشتراك المعنوي، إنما الاختلاف بينهما في المصداق، فالمصداق في الانسان ممكن فقير محدود ومجسم، لكنه في الله سبحانه وتعالى مطلق لا متناه واجب غني[١]، وهذا ما عبر عنه السيد كمال الحيدري بتطهير المفهوم، فهذه الصفات لا نطلقها على الله الا بعد تجريدها من شوائب النقص والمادة والمحدودية والضيق لتصير مطلقاً عندئذ تصدق على الله سبحانه[٢].

وقد اكتسبت هذه النظرية طابعاً تنظيرياً مع جملة من المفكرين منهم صدر الدين الشيرازي[٣] ومحمد محسن الكاشاني[٤]، الا أن هذه النظرية تحولت عند السيد الطباطبائي إلى قاعدة من أهم القواعد التي تدخل في بناء منهجه التفسيري وتكوينه، بل إلى مفتاح منهجي أساس استطاع توظيفه والافادة منه على نطاق واسع شمل عدداً كبيراً من الحقائق القرآنية والدينية، فهو يرى أنّ كثيراً من الاختلافات في فهم

---

المشترك بين هذه المسميات هو ذلك القدر الذي يتضمنه كل مسمى من تلك المسميات بحيث يكون متحققا وجوده فيها ولا يمكن أن يخلو أي مسمى من ذلك المعنى والا لخرج من ضمن تلك المجموعة لعدم وجود عامل مشترك بينها. ينظر: الاشتراك المعنوي والفرق بينه وبين الاشتراك اللفظي، د.أحمد بن محمد بن حمود اليماني، بحث في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ج١٩ / ع٣١/ ١٤٢٥هـ

(١) ينظر: التوحيد: ١ / ١٧٧

(٢) ينظر: التوحيد: ١ / ١٨٢

(٣) ينظر: تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي: ٨ / ٦٨

(٤) ينظر: تفسير الصافي: ١ / ٢٩

مداليل ألفاظ القرآن ليس منشؤه من اختلاف النظر في مفهوم الكلمات والآيات، إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركبها وفي المدلول التصوري والتصديقي تكمن المشكلة تحديداً في إلفة الذهن الانساني بالمعاني المادية حال تعاطيه الألفاظ واستماعه إليها، فاذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان السابق إلى إذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها، وإذا سمعنا الفاظ السماء والارض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك واجنحته، والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية[(١)]، والسيد الطباطبائي لا يرى غضاضة في ذلك، بل يرى أنّ (من حقنا ذلك، فإن الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنما هي الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهم، والاجتماع إنما تعلق به الانسان ليستكمل به في الافعال المتعلقة بالمادة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا)[(٢)].

بيد أَنَّه يرى أَنَّه كان علينا أنْ نتنبه إلى التغيّر الذي يطرأ على تلك المسميات المادية، فهي محكومة بالتبدل دائماً تبعاً لتبدل الاحتياجات نفسها وسيرها في طريق التحول والتكامل، وعلى سبيل المثال اكتسب السراج الذي يستضيء به الانسان صيغة بدائية تتألف من فتيلة وشيء من الزيت، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الانسان في البداية ووضع بازائه لفظ السراج[(٣)].

(١) الميزان: ١/ ١٢

(٢) نفسه: ١ / ١٣

(٣) ينظر: الميزان: ١/ ١٣

وكذلك الحال في الميزان في استخدامه الأَول وما بلغه الآن من تحول وتكامل حتى صارت إحدى مصاديقه الميزان الذي توزن به درجة الحرارة مثلاً[(١)].

وغيرها من المسميات التي يذكرها الطباطبائي التي بلغت حداً من التغير إلى درجة فقدت معها جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة والاسم مع ذلك باق، وليس ذلك الا لأن المراد في التسمية إنما هو الشيء في غايته لا شكله وصورته فما دام غرض التوزين والاستضاءة باقياً كان اسم الميزان والسراج وغيرهما باقياً على حاله[(٢)].

وفي ضوء هذه القاعدة قدمت هذه النظرية فهمها لكثير من الحقائق القرآنية مثل العرش والكرسي واللوح والقلم والكتاب مما يفيد انّ لهذه المفاهيم جميعاً حقائق واقعية ومصاديق خارجية تتناسب وشأنها ولكن غاية ما هناك أنَّ الادراك الانساني لم يألفها؛ لألفته بمصاديق عالم المادة دون ما يقع وراءه[(٣)].

ويرى السيد الحيدري أنَّ تطبيق هذا المبدأ كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيرية يفضي إلى حل كثير من المعضلات في المعارف العقدية ولاسيما على صعيد المعرفة التوحيدية، ويؤدي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة[(٤)].

وعلى سبيل المثال يقول الطباطبائي: (فمعنى الملك والسلطنة والاحاطة والولاية وغيرها فيه سبحانه هو المعنى الذي نفهمه من كل هذه الألفاظ عندنا، لكن المصاديق غير المصاديق فلها هناك مصاديق حقيقية خارجية على ما يليق بساحة قدسه

---

(١) ينظر: نفسه

(٢) ينظر: نفسه

(٣) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ٤٦٩

(٤) ينظر: نفسه

تعالى)[١] وبذلك يمكن ان تكون هذه النظرية صالحة للتعبير عن موقف أهل البيت عليهم السلام من دلالات عدد من الألفاظ القرآنية حين كشفوا أنّ لهذه الألفاظ حقائق خارجية، وليست هي فحسب تعابير مجازية تجاوزت دلالتها الاصلية الوضعية.

وسنرى أنَّ هذه النظرية لا تتقاطع بالضرورة مع فكرة القول بالمجاز، فمن الممكن أن يكون للمجاز حضوره في بعض النصوص القرآنية ويكون آلية لغوية معتمدة عند أهل البيت عليهم السلام، الا أنه - على وفق هذه النظرية - يمكن الاستغناء عنه وتحييد وظائفه في النص القرآني، ولاسيما إذا عرفنا أنه من الثابت في الدراسات اللغوية والاصولية أنه ما دام الظاهر القرآني الذي تمثله الحقيقة اللغوية يمكن الابقاء عليه وكشف المراد من النص في ضوئه فانه لا يلجأ إلى التأويل على وفق آليات المجاز وغيرها، قال الشيخ المفيد: (وقد ثبت أن الاستعارة ليست أصلاً يجري في الكلام ولا يصح عليها القياس، ولا يجوز لنا أن نعدل عن ظواهر القرآن، وحقيقة الكلام الا بدليل يلجئ إلى ذلك)[٢].

وقد أكد المرتضى هذا المعنى قال: (إن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية)[٣] وبناءً على نظرية وحدة المفهوم بعدها تعبيراً عن موقف أهل البيت عليهم السلام فلا حاجة للبحث عن الدلالات المجازية لعدد من الألفاظ القرآنية، إذ إنَّ القول بهذه النظرية يستلزم أنْ تكون لهذه الألفاظ دلالات حقيقية الا أنّ مصاديقها الخارجية مختلفة.

---

(١) الميزان: ٨/ ١٥٨

(٢) الفصول المختارة من العيون والمحاسن، الشريف المرتضى: ٢٥

(٣) الامالي، الشريف المرتضى: ٢ / ١٧١

## ب: التحول الدلالي الشرعي

إنَّ الحقيقة الشرعية التي تعني (اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والاخر معلوماً)[١] أو هي التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى[٢]، أو هي (استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في اللغة)[٣].

والحقيقة الشرعية بهذا المعنى أَحد مظاهر التحول الدلالي فهي (تغير يحدثه الشرع بنقل الألفاظ من معانيها الاصلية أو من وضعها الاول إلى معانٍ جديدة خاصة به)[٤].

وسنعمد في هذه الدراسة إلى رصد التحول الدلالي بتأثير الحقيقة الشرعية على وفق مستويين:

المستوى الاول: التحول الدلالي بفعل تأثير الشارع الذي نقل دلالات عدد من الألفاظ من معانيها اللغوية الأصلية إلى معانٍ شرعية، والألفاظ التي صارت حقائق شرعية بوضع الشارع كثيرة مثل: الايمان، والاسلام، والكفر، والشرك، والنفاق، والفسق، والصلاة، والزكاة، والحج، والغسل، والوضوء، والتيمم وغيرها.

فهذه الألفاظ إذا اطلقت في استعمال الشارع تبادرت إلى الذهن معانيها

---

(١) ارشاد الفحول، الشوكاني: ٢١

(٢) ينظر: المحصول، الرازي: ١ / ١١٩

(٣) الاحكام، الامدي: ١ /٢٧

(٤) التغير الدلالي: ١٠٣

الشرعية المخصوصة بشروطها وضوابطها المحددة شرعاً، وهذا التبادر لا يحتاج إلى قرينة إذا كان السامع عارفاً بمقصود الشارع منها، لذلك كانت هذه الألفاظ حقائق شرعية في مدلولاتها الخاصة المنقولة عن الوضع اللغوي الاول[١]، وهذا يشكل نقطة المفارقة بينها وبين المجاز، إذ على الرغم من أن كليهما تغيير يطرأ على اللفظة الا أنه يشترط في الاول وجود القرينة دون الثاني، ولا بد من أن نذكر هنا أَنّ التحول الدلالي الذي أحدثته الحقيقة الشرعية ليس أمراً مسلَّماً به، إذ إن هناك من أنكر أن يكون الشارع قد أحدث تغييراً دلالياً في لغة العرب، فالقرآن إنما نزل بلسان عربي مبين وحافظ على دلالات الألفاظ اللغوية والعرفية، ولم يُحدث فيها نقلاً يسمى الحقيقة الشرعية، وانه لم يبتكر ألفاظاً جديدة لا في مسائل أصول الدين ولا في فروعه، وغاية ما في الامر أن الشارع (اشترط لتحقيق ماهية الشيء شروطا ربما لم تكن مشترطة فيه من قبل)[٢] فالمعاني الشرعية الزائدة على الأصل هي شروط وقيود تخصص المدلول اللغوي من دون أن تلغيه أو تنقل حقيقته اللغوية إلى حقيقة شرعية، فكلمة (الصلاة) دلت في أصلها اللغوي على معنى الدعاء، ثم تخصصت دلالتها واطلقت على العبادة المخصوصة، فلم ينتقل بعرف الشرع عن معنى الدعاء، وإنما تخصص؛ لأنه كان محمولاً قبل الشرع على كل دعاء في أي موضع كان، وفي الشريعة تخصص بالدعاء في ركوع وسجود وقراءة[٣].

والواقع انه مع وجود هذا الخلاف بين مثبتي الحقيقة الشرعية ومنكريها الا

---

(١) نفسه: ١٠٤

(٢) ومضات فكر، ابن عاشور: ٢ / ٥٣ والتغيير الدلالي: ١٠٩

(٣) ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة الشريف المرتضى: ١ / ٣٥٥

أنهم جميعاً بالمحصلة النهائية سلّموا بوجود تغير دلالي في عدد من ألفاظ القرآن مع احتفاظ كل طرف بتسمية المسوغ لهذا التغيير.

ومن أمثلة التحول الدلالي بفعل الشارع الذي رصدته الروايات هو لفظ (الاستمتاع) في قوله تعالى: { فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً }[١] فالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تجمع على أَن المراد في الآية المباركة هو زواج المتعة[٢]، وهو النكاح المنعقد بمهر معين إلى أجل معلوم[٣]، وهذا يعني أنّ لفظ (الاستمتاع) صار بعرف الشارع مخصوصاً بهذا العقد المعين، إذ إنه في أصل الوضع يطلق لفظ (متع) على كل شيء ينتفع به ويتبلّغ به[٤]، فالأصل فيه التلذذ[٥]، قال مصطفوي: (الأصل الواحد في المادة كون الشيء ذا انتفاع يوجب حصول التلذذ)[٦] وقد رأى مفسرو علماء الإمامية أن لفظ (الاستمتاع) لو فسّر بمعناه اللغوي فإنه سوف يناقض سياق الآية، إذ لو كان معناه الانتفاع والتلذذ فسيكون معنى الآية: إذا انتفعتم وتلذذتم بالنساء الدائمات فادفعوا اليهن أجورهن، في حين أن دفع الصداق والمهر غير مقيد ولا مشروط بالانتفاع بالزوجات الدائمات، بل يجب تمام المهر بناءً على ما هو المشهور بين الفقهاء، أو نصفه على الأقل إلى المرأة بمجرد العقد للزواج الدائم عليها[٧]، وهذا يعني أن الشارع صرف دلالة اللفظ

(١) النساء: ٢٤

(٢) ينظر: البرهان: ٢ /٢٠٤- ٢٠٧

(٣) الزواج المؤقت: محمد تقي الحكيم: ١٦

(٤) ينظر: لسان العرب: ٨/ ٣٢٨(متع)

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٢٩٣(متع)

(٦) التحقيق في كلمات القرآن: ١١/١٣

(٧) ينظر: الامثل: ٣ / ١٢٢

من معناه اللغوي الظاهر في التلذذ إلى الظهور في العقد المنقطع (زواج المتعة).

ولا يخفى أنَّ رأي أهل البيت عليهم السلام في لفظ الاستمتاع الوارد في الآية جاء في قبال رأي جمهور علماء السنة ومفسريهم إذ يرون ان المقصود بـ(الاستمتاع) هو الوطء والدخول[١]، وقد بحثت المسألة بشكل مفصل عند المفسرين والفقهاء بنحو يخرج عن اطار هذه الدراسة وغرضها.

أما المستوى الثاني فهو التحول الدلالي العكسي وهو ما عبِّر عنه أحد المحدثين بـ(المجاز الشرعي) إذ (هو تغير دلالي يدخله الشارع أو علماء الشريعة على الحقيقة الشرعية، ومعنى ذلك أن يكون اللفظ حقيقة شرعية متبادرة عند الاطلاق فيستعملها الشارع أو الفقيه في معنى آخر يفهم بقرينة، ولو كان هذا المعنى حقيقة لغوية أو عرفية في ذاته، فإن هذا الاستعمال يعدُّ مجازاً بالنسبة إلى الشارع؛ لأنه خرج به عن معهوده أو عن وضعه إلى وضع آخر)[٢] وبهذا يكون الاستعمال الشرعي قد غيّر نظام الدلالة وقلب ترتيبها من حيث الاولوية، أي أولوية الحمل أو التبادر، وذلك لأن المعنى الشرعي الجديد صار أصلاً يتبادر إلى الذهن بغير حاجة إلى قرينة، أما المعنى اللغوي الاصلي فقد تأخر في الرتبة وتحولَ إلى فرع أي إلى معنى مجازي لا يفهم الا بقرينة[٣].

ويمكن ان نمثل ذلك في الروايات بلفظة (الكافر) إذ إِن أصل الكفر في اللغة

---

(١) ينظر: احكام القرآن ،الجصاص: ٢ /٩٧ والجامع لأحكام القرآن: ١٢٩/٥
وروح المعاني: ٨/٢

(٢) التغير الدلالي: ١٢٩

(٣) ينظر: التغير الدلالي: ١٠٤

الستر والتغطية[١]، وقد استعمل في هذا المعنى في الشعر الجاهلي، الا أن الكلمة قد اتسع مدلولها حتى شمل ستر الاشياء المعنوية غير المحسوسة كستر النعمة وستر البرهان والآية والدليل، وقد عرف العرب هذه المعاني قبل نزول القرآن الكريم[٢]، وحينما نزل القرآن استعمل (الكفر) بدلالاته المعروفة لدى العرب، الا أنه أضاف دلالة اصطلاحية شرعية إذ (أَصبح الكفر في الاستعمال القرآني نقيض الايمان، فالإيمان هو التصديق والكفر عدم التصديق)[٣].

ويرى أحد الباحثين المعاصرين أنَّ مادة كفر وما اشتق منها وردت في القرآن الكريم في هذا المعنى الاصطلاحي في خمسمئة وأربع وعشرين آية، وإصرار القرآن على استعمال المادة في هذه الآيات جميعها يدل دلالة واضحة على أن معناها أصبح ذا دلالة اصطلاحية[٤].

وعليه فإنَّ تفسير لفظ الكفر بغير هذه الدلالة الاصطلاحية الشرعية يتطلب نصب قرينة، وهذا ما نجده في رواية الإمام الصادق عليه السلام إذ فسر الإمام عليه السلام لفظ الكفر الواردة في قوله تعالى: { وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلى الظُّلُمَاتِ }[٥] بغير دلالتها الاصطلاحية إذ رأى الإمام أَنَّ المقصود هم المسلمون الذين تولوا إماماً جائراً فخرجوا بولايتهم من هدى الاسلام

(١) ينظر: جمهرة اللغة: ٢/ ٧٨٧(كفر)

(٢) ينظر: التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: ٢٧١

(٣) ينظر: نفسه: ٢٧٢

(٤) نفسه.

(٥) البقرة: ٢٥٧

إلى ظلمات الكفر فأوجب لهم النار مع الكفار[١]، وفي رواية أخرى يرى الإمام عليه السلام أن المقصود بـ(الذين كفروا) الوارد في الآية هم الجاحدون بولاية علي عليه السلام[٢] فلفظ الكفر - على وفق هذه الروايات - احتفظ بدلالته على الستر والتغطية على أئمة الحق وتولي أَئمة الجور، والإمام لم يغفل عن نصب قرينة تكشف هذا الارتداد الدلالي من الحقيقة الشرعية إلى الحقيقة اللغوية ولا سيما ان المتلقي لهذه الرواية أبدى استغرابه للدلالة التي أبداها الإمام للفظ الكفر لترسّخ الدلالة الاصطلاحية الشرعية في ذهنه، لذلك نراه يخاطب الإمام عليه السلام: **«أليس الله عني بها الكفار؟»**[٣] فالمتلقي يشعر أَن اثبات أي دلالة مغايرة للدلالة الشرعية يتطلب قرينة تكشفها، فعرض له الإمام هذه القرينة بصورة شبهة أو إشكال يرد فيما لو فسّر (الكفر) بدلالته الشرعية، إذ يرى عليه السلام أنَّ تفسير (الكفر) بهذه الدلالة يتنافى والسياق اللفظي للآية، إذ إن الآية أخبرت عن الكفار أنَّ الله يخرجهم من النور إلى الظلمات، وهذا يعني أَن للكفار هدى وهذا مخالف للواقع قال عليه السلام مستنكراً: **«وأَي هدى للكافر وهو كافر، فاخرج منه إلى الظلمات»**[٤] في حين أن هذا الاشكال لا يرد على المعنى غير الشرعي، والظاهر إن المفسرين متنبهون لهذا الاشكال السياقي، لذلك نراهم يبحثون عن دلالة لـ(النور) تتناسب والمعنى الشرعي لـ(الكفر) إذ يرى الزمخشري أن المقصود به هدى البينات[٥]، في حين يرى

(١) ينظر: البرهان: ١ / ٥٣٨

(٢) ينظر: نفسه: ١ / ٥٣٩

(٣) البرهان: ١ / ٥٣٨

(٤) نفسه

(٥) ينظر: الكشاف: ١ / ٢٧٣

الطباطبائي والسبزواري أن المقصود به هدى العقل والفطرة[١]، وعندئذ لا تنافي بين هذه الدلالات والمعنى الشرعي.

ويمكن أن لا يقصد الإمام - بحسب هذه الرواية - أن ينفي أو يتقاطع مع الدلالة الشرعية للكفر بقدر ما يبتغي تحقيق فهم معاصر للنص بحسب نزوله.

## ج: التحول الدلالي العرفي

مثلما عرفنا أَنَّ الشارع قد ينقل دلالة بعض الألفاظ من أَصل وضعها اللغوي فيضفي عليها دلالات شرعية اصطلاحية، كذلك يعد العرف واحداً من مظاهر الانقلاب الدلالي، فالدلالة العرفية هي (مما نقل من بابه بعرف الاستعمال)[٢] والكلمة في الدلالة العرفية تنتقل فيها من مستوى دلالي أول إلى مستوى دلالي آخر، وهي تؤدي دلالة ثانية بعد أن تفقد دلالتها على المستوى الاول[٣]، وقد تبقى العلاقة قائمة بين المعنى اللغوي الموضوع أولاً والمعنى العرفي الموضوع ثانياً.

إنَّ الدلالة العرفية قد يكون منشؤها العامة، وهي التي لم يتعين أهل العرف الذين وضعوها[٤]، أَو تنسب إلى عرف أهل اللغة عامة وقد عرّفها الآمدي بانها: (اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي)[٥] وقد يتعين أهل العرف

---

(١) ينظر: الميزان: ٢ / ٣٥٠ والمواهب: ٤ / ٣٠٢

(٢) التعريفات، الشريف الجرجاني: ٨٦

(٣) الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ١٢٧

(٤) ينظر: كشف الاسرار، عبد العزيز البخاري: ١ / ٦١

(٥) الاحكام: ١ / ٣٦

الذين وضعوها كعلماء النحو والاصول عند استعمالهم مصطلحات خاصة بهم فتصير هذه الألفاظ بغلبة الاستعمال مسميات للمعاني المتوافق عليها في اصطلاحهم الخاصي، الا أن الذي يهمنا في العرف الخاصي هو ما يتفق عليه المفسرون من دلالات لعدد من الألفاظ القرآنية على وفق منطلقات منهجية ارتضوها، فتثبت دلالات هذه الألفاظ في إذهان المتلقين، فتتبادر إلى إذهانهم بمجرد سماعها من دون تفحّص مدى مطابقة هذه الدلالات لمراد المتكلم في ضوء السياق القرآني.

إننا في البدء لا نستبعد أنْ يكون القرآن قد جارى العرف اللغوي العام في امضائه دلالات الألفاظ، ولاسيما إذا عرفنا أن الوضع قد يطلق - كما يذكر شهاب الدين القرافي - على غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره[١]، فليس ضرورياً أَنْ يلتزم ويتحدد النص القرآني بالأصل اللغوي، إذ (إن كثرة استعمال اللفظ بمعناه وتداوله بين ألسن المتكلمين وإلفهم له، كل ذلك يزيد من اقتران الدال بالمدلول، وشدة الاقتران تقوي من التداعي بين الدال والمدلول)[٢] فـ(العبرة في نجاح التخاطب إنما يكون بادراك المخاطَب المراد من كلام المخاطِب، وليس بالوقوف على معناه الوضعي)[٣] ولذلك فمن الخطأ الاعتماد على الكفاية اللغوية في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية، بل لابد من الرجوع إلى عرف الاستعمال الشائع لهذه الألفاظ، لذلك يرى الشاطبي أن معرفة عادات العرب وطرائقهم في استعمال اللغة، وسلوكهم وأَحوالهم في اثناء نزول القرآن لابد منها

(١) ينظر: شرح التنقيح، القرافي: ٢٠

(٢) المعنى وظلال المعنى: ٤٦

(٣) نفسه: ٩

لفهم القرآن الكريم[١]، فالمخاطب نفسه لا يستطيع تجاوز حدود اللغة المفهومة في بيئته، والا تحوّل التخاطب إلى نوع (المونولوج) أي الحديث مع الذات[٢]، الا أن تلك الدلالات العرفية قد تواجه اشكالات كبيرة وهي إنَّ الكثير منها لا يرتبط بمعطيات بنيوية اللغة، ولا بنيوية النص إذ تتعرض الألفاظ للتحول إلى معان جديدة قد تراكم على المرادات الحقيقية المقصودة في زمن التنزيل، وأقصد بها تلك الدلالات التي نشأت في ظل أنساق ثقافية محددة، فقهية كانت أَم اجتماعية أَم عقدية أَم مذهبية، ومجاراة هذه الدلالات العرفية يؤدي بالتأكيد إلى اخفاق تخاطبي، إذ إِنها تفشل في الكشف عن المراد الحقيقي للمتكلم.

وعلى خلفية هذه الاشكالات نجد عدداً كبيراً من روايات أهل البيت عليهم السلامخرجت عن هذا العرف الشائع وخالفته، ومن ذلك على سبيل المثال دلالة (مكلّبين) في قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ ﴾[٣] إذ شاع في أَوساط جمهور فقهاء أهل السنة أن (مكلبين) تطلق على كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور[٤]، وعلى وفق ذلك فقد جوزوا الاصطياد بكل الاصناف السابقة، إذ رأوا أنَّ (مكلبين) جمع (مكلّب) والمكلب في اللغة يطلق على معلم الكلاب طرق

(١) ينظر: الموافقات: ٣ / ٣٥١

(٢) ينظر: منهج التأويل وعلم الدلالة، الدكتور حسن جابر، بحث في كتاب دراسات في تفسير النص القرآني (التأويل والافهوم القرآني): ٢ / ٢٢٦

(٣) المائدة: ٤

(٤) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي: ٣٧/٢ وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام ،عبد القادر السعدي: ٣٠٨

الصيد، وهذا التعليم كما يقع على الكلاب يقع على غيرها من سباع البهائم والطيور، فمعنى (مكلبين) معلمين، ولكنه عبّر عنه بهذا اللفظ؛ لأن أكثر هذا التعليم يكون للكلاب، فتكون حينئذ حالاً مؤكدة لـ(علمتم)[١]، وبهذا نستطيع أنْ نقول إِنَّ لفظة (مكلِّبين) قد اكتسبت دلالة معينة في ظل نسق فقهي وتفسيري ضمن لها رسوخ تلك الدلالة في إذهان المتلقين، الا ان الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام جاءت مخالفة تلك الدلالة المشهورة في غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام إذ ترى الروايات أَنَّ دلالة (مكلّبين) في الآية متعين بخصوص الكلاب، إذ يختص حكم الصيد بالكلاب المعلمة من دون غيرها[٢]، فقد ورد عن أَبي عبد الله الصادق عليه السلام حين سُئل عن صيد البزاة والصُقورة والكلب والفهد فقال: **«لا تأكل صيد شيء من هذه الا ما ذكيتموه، الا الكلب المكلب»** [٣]واستشهد الإمام بالآية الآنفة الذكر دليلاً على هذا التخصيص[٤].

والإمام الصادق عليه السلام لم يكتف في هذه الروايات ببيان دلالة (مكلبين) على نحو مغاير لما هو شائع في غير مدرسة أهل البيت، بل إِننا نجده قد كشف ملاك هذا الحكم الشرعي المبرز بصورته اللفظية الخبرية، إذ تقرر في الدرس الأصولي أن لكل حكم تكليفي في مرحلة الثبوت مصلحة بدرجة معينة فيه تولدت إِرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وهذا ما يطلق

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص: ٢/ ٣٠٩ وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام: ٣٠٩

(٢) ينظر: مواهب الرحمن: ١٠ / ٣٩٩

(٣) البرهان: ٢ / ٣٩٩

(٤) ينظر: نفسه: ٢ / ٤٠٠

عليه بمبادئ الحكم[١]، وبحسب الحرمة المجعولة في الاصطياد بغير الكلاب تتشخص مبادئ الحرمة في المبغوضية الشديدة ومن ورائها المفسدة البالغة الدرجة نفسها[٢]، وقد كشف الإمام الملاك بقوله: **«كل شيء من السباع تمسك الصيد على نفسها الا الكلاب المعلّمة فإنها تمسك على صاحبها»**[٣] وهذا يدل على أَن الإمام المعصوم واقف على الواقع الفعلي للأحكام، فتفصيلات الاحكام وملاكاتها التي لم ترد في القرآن وقد بينها الإمام بقول أو بفعل أو بتقرير، إِنما هي نتيجة وقوفه التحقيقي على الاحكام وملاكاتها[٤].

والدراسة هنا ليست بصدد البحث عن مناط الاستدلال والترجيح لدلالة (مكلبين) انما نبتغي من هذا عرض موارد لمخالفة هذه الروايات للدلالات العرفية التي نشأت في ظل تراكمات ثقافية معينة.

ونجد لهذا المورد نظائر أخرى كالروايات التي تعاطت مع دلالة (اليد)[٥] و(القرء)[٦] بنحو يخالف ما هو مشهور وشائع في الوسط الفقهي الذي لا ينتمي لمدرسة أهل البيت، الا اننا اعرضنا عن ذكر هذه الروايات خوفاً من الاطالة.

ومن موارد الخروج عن عرف الاستعمال الشائع ومخالفته هو تلك الروايات التي تحدثت عن دلالة الدابة في قوله تعالى: { وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً

(١) ينظر: دروس في علم الاصول (الحلقة الثانية)؛ محمد باقر الصدر: ١٧٦

(٢) ينظر: نفسه: ١٧٧

(٣) البرهان: ٢ / ٤٠٠

(٤) ينظر: الراسخون في العلم، محاضرات السيد كمال الحيدري: ١٠٢

(٥) ينظر: البرهان: ٢ / ٤٥٢ - ٤٥٦

(٦) ينظر: نفسه: ١ / ٤٨٣

مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ [١] فقد خصص عرف أهل اللغة لفظ الدابة بذوات الاربع، مع انّ هذا اللفظ قد وضع في الاصل لكل ما يدب على الارض[٢] لكن عرف الاستعمال اللغوي خصّه بالمعنى المتداول (وهذا تطور دلالي هيئته التخصيص)[٣] وبتأثير هذا العرف اللغوي العامي مضى جمهور المفسرين يخصصون لفظ الدابة في الآية السابقة بالحيوان[٤]، وقد تعزز هذا القول عندهم بما تلقوه من مأثور يفسر الدابة بالحيوان غير المألوف ومن غير جنس الانسان له شكل عجيب، وله عجائب شبيهة بما يخرق العادات والمعاجز[٥].

في حين اننا إذا جئنا إلى روايات أهل البيت عليهم السلام نجد أَنها تضافرت على تفسير (الدابة) الإمام علي عليه السلام، فقد روى الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله علية واله انتهى إلى أمير المؤمنين عليه السلام وهو نائم في المسجد... ثم قال له: **«قم يا دابة الارض»**، فقال رجل من أصحابه: يا رسول الله ايسمي بعضنا بعضاً بهذا الاسم فقال: **«لا والله ما هو الا له خاصة وهو الدابة التي ذكرها الله تعالى في كتابه ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴾ »**[٦]، ثم قال: **«يا علي إذا كان آخر الزمان أخرجك الله في أحسن صورة ومعك ميسم تَّسِيم به أعداءك»**[٧].

(١) النمل: ٨٢

(٢) ينظر: الصحاح: (دبب): ١/ ١١١ و: المصباح المنير: ٢٠٦(دبب)

(٣) التطور الدلالي الاشكال والاشكال والامثال، د. مهدي أسعد عرّار: ٤٠

(٤) ينظر: معالم التنزيل، البغوي: ٢/ ٣١٢ و: البحر المحيط: ٨/ ٤٩٥

(٥) ينظر: الدر المنثور: ٧/ ٤٥٨

(٦) النمل: ٨٢

(٧) البرهان: ٦/ ٣٥

وأورد البحراني روايات عدة عن علي عليه السلام قوله: **«أنا دابة الارض»**[١] ولو جردنا هذا الاطلاق من خصوصيات التطبيق وتشخيصاته لتحقق لدينا أنَّ الروايات تفسر (الدابة) في الآية بالإنسان، واللفظ بحسب الوضع - كما بينا - هو لفظ عام يطلق على كل ما يدب على الارض، فيصح انطباقه على الحيوان وعلى الانسان وقد ورد بالمعنيين في الاستعمال القرآني، فمن موارد اطلاقه على ما يقابل الانسان قوله تعالى: ﴿ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِن دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ﴾[٣] ومن موارد إطلاقها التام الذي يشمل الانسان وغيره قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾[٥].

والآية السابقة - موضع الاستشهاد - فيها اجمال فيما يتعلق بأمر الدابة ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وماذا تتكلم به؟[٦]، ومحصل المعنى فيها أنه (إذا آل أمر الناس - وسوف يؤول - إلى أن كانوا لا يوقنون بآياتنا المشهودة لهم وبطل استعدادهم للإيمان بنا بالتعقل والاعتبار آن وقت أنْ نريهم ما وعدنا إراءته لهم من الآيات الخارقة للعادة المبينة لهم الحق بحيث يضطرونإلى الاعتراف بالحق فأخرجنا لهم

---

(١) نفسه

(٢) الحج: ١٨

(٣) العنكبوت: ٦٠

(٤) فاطر: ٤٥

(٥) الانفال: ٢٢

(٦) الميزان: ١٥ / ٣٩٨

دابة من الارض تكلمهم)[١].

والمحصل من هذا الاجمال أنَّ لفظ (الدابة) في مورد استعماله القرآني السابق صالح للانطباق على كلا المعنيين: الحيوان والانسان، بل إن الروايات الاسلامية الواردة عن الفريقين التي تبين أنها تسم المؤمن بين عينيه فيكتب مؤمناً وتسم الكافر فيكتب كافراً، وسياق الآية التي تذكرها انها (تكلمهم) وغيرها كلها تدل وتقرب القول ان المراد بـ(دابة الارض) هنا انسان نشط فعال، يميز بين الحق والباطل، والمؤمن والكافر والمنافق[٢]، الا أن الذي نلحظه أن جمهور المفسرين انساقوا وراء العرف اللغوي فخصصوا دلالة (الدابة) بالحيوان بدلاً من أن يلتزموا بالإطلاق الدلالي الذي يؤيده الاصل اللغوي فضلاً عن القول إنها تدل على الانسان بحسب القرائن المتصلة والمنفصلة، بل الأغرب أنّ بعضهم راح يستغرب من إطلاقها على الإنسان وأنهم من يقول بذلك بالكذب والافتراء[٣].

إنّ العرف سواء أكان لغوياً أم غير لغوي قد يصبح بمثابة العائق الفكري لفهم مراد المتكلم دلالة الألفاظ، ومن ذلك لفظ (الأمي) حين جاء وصفاً للنبي صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيل ﴾[٤] فأغلب المفسرين يميلون إلى تفسير (الامي) بمن لا يحسن القراءة والكتابة[٥]؛ مستندين في ذلك إلى تأويل الزجاج، الذي يرى أن

(١) نفسه

(٢) ينظر: الامثل: ١٢ / ٩٢

(٣) ينظر: روح المعاني: ١٠/ ٢٣٥

(٤) الاعراف: ١٥٧

(٥) ينظر: مجمع البيان: ١/ ٢٥١و تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٣١٠/١ ولباب التأويل في معاني ←

لفظ (الامي) منسوب إلى الأم، وسمي بذلك؛ لأنه يكون على الحال التي تلده عليه أمه: لا يقرأ ولا يكتب[١]، وأخذ ابن منظور عنه هذا المعنى وتبناه قال: الامي على خلقة الامة لم يتعلم الكتاب فهو على جبلة الامة، أي لا يكتب، فكأنه نُسب إلى ما يولد عليه أي ما ولدته أمه عليه، وقيل للعرب الأميون، لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، وقيل أيضاً: والامي: العيي الجلف الجافي القليل الكلام، قيل له أمي؛ لأنه على ما ولدته أمه عليه من قلة الكلام وعجمة اللسان[٢].

وقد تعززت هذه الدلالة عندهم بقرينة قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[٣] إذ يرى المفسرون أَنَّ الآية واضحة الدلالة وصريحة في نفي القراءة والكتابة عنه صلى الله عليه وآله وسلم[٤]، فضلاً عمَّا اعتمدوه من مأثورات حديثية[٥] تؤيد هذه الدلالة، إلا أنهم لما أدركوا أنَّ وصف النبي بعدم القراءة والكتابة هو وصفُ نقصٍ راحوا يتأولون هذه الصفة بما يظهر أنها صفة كمال لا صفة نقص إذ ربطوا ذلك بفكرة الاعجاز القرآني، قال ابن عاشور: (والامية وصف خص الله به من رسله محمداً صلى الله عليه وآله اتماماً للإعجاز العلمي العقلي الذي أيده الله به، فجعل الامية وصفاً ذاتياً

التنزيل: ١/ ٥٦ وآلاء الرحمن: ١/ ٧٨

(١) ينظر: معاني القران واعرابه: ٢/ ٣٨١

(٢) ينظر: لسان العرب: (أمم): ١٢/٣٤(أمم)

(٣) العنكبوت: ٤٨

(٤) ينظر: أنوار التنزيل: ٤/ ٤٧٢

(٥) إشارة إلى ما رواه البخاري عن النبي صلى الله عليه وآله: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر ...)) صحيح البخاري: ٢٧/٢

له ليتم بها وصفه الذاتي وهو الرسالة ليظهر أن كماله النفساني كمال لدني إلهي لا واسطة فيه للأسباب المتعارفة للكمالات، وبذلك كانت الامية وصف كمال فيه مع أنها في غيره وصف نقصان؛ لأنه لما حصل له من المعرفة وسداد العقل ما لا يحتمل الخطأ في كل نواحي معرفة الكمالات... ما هو أعظم مما حصل للمتعلمين صارت أميته آية على كون ما حصل له إنما هو من فيوضات إلهية)[١] فلو لم يكن النبي أمياً لا يحسن القراءة والكتابة بل كان قارئاً وكاتباً، وممارساً لهما على رؤوس الأشهاد لما أمكن له أن يتحدى الامة العربية وفي مقدمتهم صناديد قريش، إذ لو كان كذلك لراجت شبهتهم في أنّ ما جاء به نتيجة اطلاع ودروس واثر في الكتب[٢].

إنّ هذا الشيوع لدلالة (الامي) جوبه برفض حاد واستنكار شديد في روايات البرهان، إذ نقل عن جعفر بن محمد الصيرفي، قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام فقلت: يا ابن رسول الله لِمَ سُمِّي النبي صلى الله عليه وآله الامي؟ فقال: **«ما يقول الناس؟»**، قلت: يزعمون أَنه إنما سمي الامي؛ لأنه لم يحسن ان يقرأ، فقال عليه السلام: **«كذبوا عليهم لعنة الله أنّى ذلك والله يقول في محكم كتابه: { هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)[٣] فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن؟»**، ثم يبين الإمام أنه سمي بالأمي؛ لأنَّه كان من أهل مكة، ومكة من أمهات القرى[٤]، وروى حديثاً آخر

(١) التحرير والتنوير: ٩/ ١٣٣

(٢) ينظر: مفاهيم القرآن جعفر السبحاني: ٣ / ٢٩٩

(٣) الجمعة: ٢

(٤) ينظر: البرهان: ٣ / ٦٦

بلفظ الحديث نفسه عن الباقر أيضاً من غير طريق جعفر بن محمد الصيرفي[١].

لقد جاء حجم الاستهجان من الإمام الباقر عليه السلام في هذه الرواية - كبيراً ليناسب تفنيد دلالة اكتسبت شيوعاً واسعاً شملت عامة الناس وذاعت على ألسنة العوام، والإمام استبطن من خلال الشاهد القرآني مكانة النبي وقدسيته كسلطة حجاجية تقوي البرهان، إذ إن (هذا التصور الذي يجل الانبياء، ويرفع منازلهم، يحولهم إلى سلطة ماثلة تسيّج حركة التأويل وتوجّه مساراتها، فتحصل بذلك الموافقة بين صورة الانبياء وهيأة المعنى المتولدة من ممارسة المفسّر لحديث التفسير على النص المطبوع بطابع القداسة، والمختوم بختم الاعجاز والتفوق)[٢].

إنّ الدلالة البديلة لـ(الأمي) التي قدمتها الرواية - نسبة الامي إلى أم القرى - وإنْ كانت قد ضمنها كثير من المفسرين على أنها دلالة محتملة لتفسير الـ(أمي) الا أنها بقيت دلالة هامشية في قبال الدلالة الرئيسة التي سيطرت على إذهان المفسرين فانتصروا لها ودافعوا عنها، بل إننا نجد أن أحد الباحثين الاسلاميين المحدثين يدرج كل دلالة مغايرة لما اثبتوه لـ(الامي) بأنها آراء شاذة بما فيها تفسير (الامي) نسبة إلى أم القرى[٣].

في حين أنّ باحثاً معاصراً آخر هو الدكتور محمد عابد الجابري يرى أن تفسير (الأمي) بمن لا يحسن القراءة والكتابة لا يقوم على أَصل لغوي وانّ أياً من المعاجم

(١) ينظر: نفسه

(٢) الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ١٦٠

(٣) ينظر: مفاهيم القرآن: ٣ / ٣٠٥ وهنا ننبه إلى أن الشيخ السبحاني أَشار إلى وجود روايات عن أهل بيت العصمة تقول بهذه الدلالة، الا أنه رأى أن هذه الروايات ضعيفة مطعون في سندها ومضمونها ينظر: مفاهيم القرآن: ٣/٣١١ -٣١٥

العربية لم تذكر شاهداً من الشعر أو النثر العربي قبل الاسلام ورد فيه لفظ (الامي) بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والكتابة[١] ورأى الدكتور الجابري أنّ تخريج الزجاج الذي اعتمده أغلب المفسرين في ايجاد الصلة بين الام والامي هو مجرد تأويل، وهو تأويل ضعيف ذلك أن الزجاج ليس من جامعي اللغة إذ إنه توفي سنة (٣١٠ هـ) وان منطلقاته في هذا الربط لم تكن لغوية، بل كلامية وعقائدية، إذ جاءت فكرته هذه في عصر انشغل فيه المتكلمون والبلاغيون بإعجاز القرآن والرد على منكري نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله بأن القرآن الذي جاء به على ما هو عليه من الفصاحة والبيان وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب، في حين عجز العرب عن الاتيان بمثله وهم المعروفون بالفصاحة والبلاغة، مما جعل فكرة كون الامي هو من لا يعرف القراءة والكتابة تتحول إلى واحدة من الافكار التي يُسَلِّم بها الناس من دون أن يعوا أنهم يسلمون بها من دون فحص ولا نقد[٢]، والدليل على ذلك أن الرجوع إلى مصادر اللغة الاصلية ككتاب مقاييس اللغة لا تنبئنا بهذه الدلالة التي رجحها المفسرون[٣].

وقد عمد الدكتور الجابري إلى تقديم دراسة مفصلة لكل القرائن التي اعتمدها لترجيح هذه الدلالة، فنّد فيها كل المبتنيات المعتمدة لهذا الترجيح الدلالي معززاً هذا النقض بتقديمه شواهد تأريخيه وقرائن نصية تثبت أن النبي صلى الله عليه وآله كان على معرفة تامة بالقراءة والكتابة[٤].

---

(١) ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم: ١ / ٩٥

(٢) ينظر: مدخل إلى القران: ٩٥/١

(٣) ينظر: نفسه: ١ / ٩٦

(٤) ينظر: نفسه: ١ / ٨٤ وما بعدها

وقد خلص في دراسته هذه إلى أنّ (الامي) هو مصطلح قرآني ليس له أَصل عربي، بل هو لفظ معرب، وان (الاميين) يعني الذين ليس لهم كتاب ديني سماوي، في مقابل أهل الكتاب، وان اليهود كانوا يطلقون على غيرهم من الشعوب لفظ (الأميون) أي المنسوبون إلى الامم الاخرى التي ليس لها كتاب منزل(١).

ومع ان الدكتور الجابري اختلف مع روايات أهل البيت في دلالة الامي، الا أنَّه اتفق معها في النفي القاطع لدلالة المصطلح على عدم المعرفة بالقراءة والكتابة إذ إنها صفات لا تليق بمقام النبي صلى الله عليه وآله ولا بمقام قومه وامته(٢) وهو ما اكدته الروايات السابقة الذكر.

وفي روايات أخرى نجد أنّ أهل البيت عليهم السلام يكتفون بتحليل السياق تحليلاً تطبيقياً يتبين لنا من خلاله عدم صحة الدلالة للفظة مع هذا السياق، ومن ذلك الرواية الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُّبِيناً لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (٣) وقبل أن نعرض رواية الإمام الرضا عليه السلام في تفسيره للآية، لابد لنا من أن نعرف أن (الذنب) اكتسب دلالة متبادرة إلى إذهاننا هي دلالة الاثم والمعصية، بل هي دلالة مترسخة عند جمهور المفسرين، لذلك نجدهم يمضون مع هذه الدلالة ليتحصّل لديهم ان للنبي ذنوباً بمعنى المعاصي والآثام قد غفرها الله له بعد فتح مكة أو بعد صلح الحديبية، مبرزين موارد هذه الذنوب بمعية ما ورد عندهم من مأثور القول(٤)، بل انّ ارتباط لفظ (الذنب) بدلالة المعصية

---

(١) ينظر: نفسه: ١ / ٨٣

(٢) ينظر: مدخل إلى القرآن: ١ / ٨٣

(٣) الفتح: ١ - ٢

(٤) ينظر: الدر المنثور: ٥١٣/٧ وما بدها

القت بظلالها حتى عند من يقول بعصمة النبي صلى الله عليه وآله لذلك نراهم يتأولون وجوهاً عديدة لتندفع من خلالها شبهة صدور المعصية من النبي كتفسيرهم ان المراد بالذنب في حقه صلى الله عليه وآله ترك الاولى، وهو مخالفة الاوامر الارشادية، دون التمرد على امتثال التكاليف المولوية، أو ان المراد بمغفرة ما تقدم من ذنبه وما تأخر منها بشفاعته صلى الله عليه وآله [(١)] الا انّ كل هذه الوجوه التي ذكرت ترتبط بإشكال سياقي مهم هو عدم وجود ملازمة وارتباط بين الفتح والمغفرة، إذ إنّ (اللام في قوله تعالى: (ليغفر) للتعليل على ما هو ظاهر اللفظ، فظاهره انّ الغرض من هذا الفتح المبين هو مغفرة ما تقدم من ذنبك وما تأخر، ومن المعلوم أَنْ لا رابطة بين الفتح وبين مغفرة الذنب ولا معنى معقولاً لتعليله بالمغفرة)[(٢)]، وفراراً من هذا الاشكال السياقي المهم راح الفخر الرازي يتأول وجوهاً حاول من خلالها أن يدفع هذا الاشكال[(٣)]، وقد بيّن السيد الطباطبائي فساد هذه الوجوه بما لا مزيد عليه[(٤)].

وحينما نأتي إلى رواية الإمام الرضا عليه السلام نجد أنّ هذا الإشكال قد اندفع بنحو ظاهر ومن غير تكلف، قال الرضا عليه السلام في تفسيره الآية: **«لم يكن أحد عند مشركي أهل مكة أعظم ذنباً من رسول الله صلى الله عليه وآله، لانهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاث مئة وستين صنماً، فلما جاءهم صلى الله عليه وآله بالدعوة إلى كلمة الاخلاص، كبر ذلك عليهم وعظم، وقالوا** ﴿ أَجَعَلَ

(١) ينظر: تنزيه الانبياء، المرتضى: ١٦٢ - ١٦٥ ومجمع البيان: ١٦ / ٢٦٩

(٢) الميزان: ١٨ / ٢٥٧

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ١٠ / ٦٥ - ٦٦

(٤) ينظر: الميزان: ١٨ / ٢٥٧ - ٢٥٨

الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ **}** [١] **فلما فتح الله عز وجل على نبيه صلى الله عليه واله مكة، قال له يا محمد: {** لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ **}** [٢] **عند مشركي أهل مكة بدعائك إلى توحيد الله فيما تقدم وما تأخر؛ لان مشركي مكة أَسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكة، ومن بقي منهم لم يقدر على انكار التوحيد عليه إذا دعا الناس اليه، فصار ذنبه عندهم في ذلك مغفوراً بظهوره عليهم»**[٣].

ومن خلال هذه الرواية يتبين لنا أنْ ليس المراد بالذنب الوارد في الآية هو الذنب المعروف المتبادر إلى إذهاننا، وهو مخالفة التكليف المولوي، ولا المراد بالمغفرة معناها المعروف، وهو ترك العقاب على المخالفة المذكورة، بل المراد به هو العمل الذي له تبعة سيئة كيفما كان، والمغفرة هي الستر على الشيء[٤]، فالمقصود من الذنب ما كانت قريش تصفه به، وان المراد من المغفرة إذهاب آثار تلك النسبة في المجتمع.

إن دلالة الذنب والمغفرة بهذا النحو هو ما أيدته معاجم اللغة، فقد ذكر ابن فارس ان لـ(ذ ن ب) (أصول ثلاثة أحدها الجرم، والآخر مؤخر الشيء، والثالث كالحظ والنصيب)[٥]، والملاحظ هنا أن هذه الاصول تشترك بدلالة واحدة هي

(١) ص: ٥ - ٧

(٢) الفتح: ٢

(٣) البرهان: ٧ / ٢٣٢

(٤) ينظر: الميزان: ١٨ / ٢٥٨

(٥) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٣٦٢

التبعية، ولذلك ذكر أبو هلال العسكري أن الـذنب يـسمى بـه لمـا يتبعـه مـن الـذم، وأصل الكلمة على قـولهم الاتبـاع[١]، وهـذا مـا أكـده المـصطفوي حـين قـال: (إن الاصل الواحد في هذه المادة: هـو التبعيـة مـع قيـود التـأخر والاتـصال والـدناءة)[٢] وكذلك الحال في (غفر) إذ ذكر ابن فارس انه بمعنى الستر[٣].

وحينما نمضي مع الرواية في التأصيل لدلالة (ذنب) بمعنى تبعة الامر، لا يعني أننا ننفي دلالة الذنب على المعـصية والاثم، فـلا شـك في أنـه يـدل عليهـا وبـه ورد الاستعمال القرآني في موارد متعددة، الا أن الذي ننبه إليه هو تخصيص دلالة الذنب بالمعصية، مع انه أحد مصاديق استعمال اللفظ لما يتبعه من الـذم، ويمكـن أن يطلـق ولا يراد به تلك الدلالة، بل قد يقـصد بـه مطلـق التبعيـة وهـذا مـا يكـشفه الـسياق والقرائن الخارجية وهو ما فعلته رواية الإمام الرضا عليه السلام.

(١) ينظر: الفروق اللغوية: ٢٦٢

(٢) التحقيق في كلمات القرآن: ٣ / ٣٥٩

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٤/ ٣٨٦

# ثانيا: التوسُّع الدلالي

## المرتكزات النظرية للتوسع الدلالي

أكدت الدراسات المعاصرة أَنّ التوسع في المعنى أو ما يدعى بالتعميم هو واحد من أَشكال التحول الدلالي[1]، ويقصد به انتقال معنى لفظة ما ذات دلالة خاصة إلى معنى أَعم وأَشمل من دلالتها الاولى[2]، وهو ما عبّر عنه أَحد الباحثين المعاصرين بـ(الانفتاح الدلالي) الذي يقصد به تعدد المعاني في السياق الواحد وتضافرها معاً في السياق الشريف[3].

لقد حرص دارسو القرآن الكريم على التأكيد أَن التوسع الدلالي- بمفهومه السابق - هو ظاهرة قرآنية بارزة تكشف الاعجاز الالهي، إذ يُحمل اللفظ القرآني على عمومه واتساعه والبعد عن حصر المعنى في جهة من المعاني التي يحتملها النص، فالنص القرآني فيه طاقات هائلة وعلى المفسر أنْ ينطلق من تلك المناخات الفسيحة التي يوفرها النص لكل مفسر قدير بحيث يمكن أن يتجاوز المفسر عقبات كثيرة يواجهها المفسر

(١) ينظر: دور الكلمة في اللغة، ستيفن اولمان: ١٩٠ ومبادئ اللسانيات: ٣٩١

(٢) ينظر: علم الدلالة، د. احمد مختار عمر: ٢٤٣

(٣) ينظر: العلاقة بين النص والمفسر بين التوسع والتضييق، د.عبد الله الجيوسي، بحث في المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، م٧/ ع(١)١٤٣٢هـ -٢٠١١م: ١٩٥

التقليدي في التعاطي مع النص فيتوقف عن العطاء ويتجمد على النص[١].

إِنَّ من ابرز المرتكزات النظرية التي قدمها الدارسون القرآنيون لتحقيق التوسع في المعنى - على مستوى المفردة القرآنية - كان عبر آليات المجاز[٢] والمشترك اللفظي[٣] والرمز[٤] وغيرها من الآليات والمرتكزات النظرية التي يمكن رصدها دليلاً على التوسع الدلالي في النص القرآني.

واذا ما جئنا إلى روايات أهل البيت عليهم السلام فإننا سنجد - وبكل وضوح - تأكيداً من أهل البيت على شمول القرآن واستيعابه لكل شيء، قال الإمام الباقر عليه السلام: **«إَن الله لم يدع شيئاً تحتاج إِليه الامة إلى يوم القيامة الا أَنزله في كتابه وبينه لرسوله وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه»**[٥].

وغيرها من الروايات المستفيضة عنهم التي تؤكد هذه الشمولية[٦]، وقد جاء تأكيد هذا الأمر عبر ما عرف عنهم بروايات الجري فعن الباقر عليه السلام قال: **«إنّ القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الاقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين»**[٧].

(١) ينظر: امكانيات التفسير واشكالياته: ١١٢

(٢) ينظر: الخطاب النقدي عند المعتزلة: ١٦٩

(٣) ينظر: الجملة العربية والمعنى ،د. فاضل السامرائي: ١٦٤ وما بعدها

(٤) ينظر: الاسلام والادب، د ٠ محمود البستاني: ١٧٨

(٥) البرهان: ١/ ٣٥

(٦) ينظر: نفسه: ١/ ٣٥-٣٧

(٧) البرهان: ٤/ ٢٥١

وعنه أيضاً عليه السلام قال: **«ولو إِنَّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والارض، ولكل قوم يتلوها هم منها من خير او بشر»**[١].

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام قال: **«إِنَّ آياته تجري كما يجري الشمس والقمر»**[٢].

ومفاد هذه الروايات هو إِنَّ فاعلية القرآن وحيوته تكمن في التعاطي معه على أساس الجري والانطباق، ومنها اقتبس مصطلح الجري الذي يستبطن معنى الحركة والتجديد والديمومة، فكما أن الليل والنهار والشمس والقمر في تجدد دائم فكذلك هو القرآن، فالمراد من الجري - على وفق هذه الروايات - هو سريان أحكام القرآن وتوصيفاته على كل من كان واجداً لخصوصياتها بغض النظر عن الزمان والمكان، وهذا هو معنى الانطباق الذي هو تطبيق أحكام القرآن وتوصيفاته على كل من كان منطبقاً لخصوصيات أَحكامه وتوصيفاته[٣]، فالآية (لا تختص بمورد نزولها بل تجري في كل مورد يتحد مع صورة النزول ملاكا كالأمثال لا تختص بموردها الاولى، بل تتعداها لما يناسبها)[٤] ولم يستعمل هذا المصطلح في مناهج التفسير بصورة واضحة، إلاّ عند المتأخرين من مفسري الإمامية، ولا سيما الطباطبائي والسبزواري.

إِنَّ فكرة الجري والانطباق تتفق مع نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق -

---

(١) نفسه

(٢) نفسه: ١/ ٥٠

(٣) ينظر: شؤون قرآنية، الشيخ محمد صنقور: ١ / ١٥

(٤) الميزان: ٣ / ٦٧

التي بيناها سابقاً - والتي تبناها عدد من المتخصصين بالشأن القرآني، وهذا يدفعنا إلى القول إِنَّ التوسع الدلالي المبني على هذه النظرية يختلف في آلياته عن التوسع الدلالي المبني على آليات المجاز، والمشترك اللفظي، إذ إِنَّ المجاز والمشترك اللفظي يستلزم منه وجود مفهومين أو أكثر لا مفهوما واحداً، إذ إنه في المجاز حقيقي ومجازي وفي المشترك اللفظي تكون جميع المفاهيم (المعاني) حقيقية[١]، في حين أننا التزمنا في نظرية وحدة المفهوم بمفهوم واحد، وهذا يعني (أن المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز، وإنما هي مصاديق حقيقية فعلية)[٢].

وقبل أَنْ ننتقل إلى اثبات فكرة التوسع الدلالي على المستوى التطبيقي في روايات أهل البيت لابد لنا من أنْ نذكر أَنَّ فكرة الجري والانطباق لم تكن الفكرة الوحيدة المعبّرة عند أهل البيت عن ظاهرة التوسع الدلالي بل هناك مرتكزات نظرية أخرى أَهمها فكرة البطون القرآنية وتعدد مراتب القرآن، الا إن هذه الفكرة ترتبط بمسألة التأصيل لحقيقية التأويل لذا أَجلنا الحديث عنها في مقامها المناسب في الفصل الرابع.

والواقع أنَّ هذا الارتكاز النظري الذي قدّمه أهل البيت عليهم السلام لتحقيق شمولية القرآن وسعته تنسجم تماماً مع فكرة التوسع الدلالي في المعنى، إذ إن فكرة الجري تستلزم من المفسر متابعة مستمرة لطبقات المعنى ومحاولة استنطاق طاقات النص، إذ إِن تفعيل فكرة الجري (تكشف دلالات النص التي لا تظهر لكل ذي فهم وتستلزم فهماً خاصاً قادراً على استحضار امكانات النص الذي ينطبق بها

(١) ينظر: المزهر، السيوطي: ١/ ٣٦٩

(٢) منطق فهم القرآن: ١/ ٢٢٨

ايحاءً بما يمثل استبطاناً يستدعي آفاقاً واسعة يتحرك في إِطارها)[١] والتعاطي مع ألفاظ القرآن - على وفق هذه القاعدة التفسيرية - يكون بنحو لا يحيّد تلك الألفاظ بدلالات لغوية أوعرفية معينة مما يؤدي إلى تحجيم المعنى وتقييده في جهة معينة، ويظهر دور هذا الضابط التفسيري واضحاً في توسيع المعنى في الممارسة التطبيقية لعملية التفسير كما جاء في الروايات المنسوبة إلى أهل البيت عليهم السلام وهي تشهد - كما سيتبين لنا - أَنّ هذا اللفظ أو ذاك شامل عرفاً وظاهراً للمصاديق المتعددة له، وأَنّ هذه المصاديق المتعددة والموارد المتكثرة تحفز الذهن على انتزاع مفهوم عام تلتقي عنده كل هذه المصاديق ويصح انطباقه عليها جميعاً مع الاحتفاظ لكل مصداق بخصوصية تميزه عن المصداق الآخر، وهذا المعنى الانتزاعي هو ما عبّرنا عنه بالمفهوم.

فعلى سبيل المثال حينما نتتبع الروايات التي فسرت (الصراط) في قوله تعالى: ﴿ اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾ [٢] نجد أَنها ذكرت له دلالات متعددة، ففي رواية انه، صراط الانبياء وفي ثانية انه صراط محمد وآله، وفي ثالثة انه علي بن أبي طالب[٣]، ومن مجموع هذه الروايات نستخلص مفهوماً عاماً واحداً لـ(الصراط) وهو الطريق يصح انطباقه على كل هذه المصاديق من دون أَنْ تكون متعارضة فيما بينها، فكل واحدة منها يمثل طريقاً إلى الله. فهذا المنهج يعني (إمكانية الوصول إلى ما خفي من المعاني، أَو ما خفي من المصاديق، بعد التوجه إلى المعاني الظاهرة،

(١) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني: ٩٢

(٢) الفاتحة: ٦

(٣) ينظر: البرهان: ١١٨ - ١٢٢

الحاصلة من الألفاظ المفردة وتراكيبها)[١] وأمثال ذلك كثير في روايات أهل البيت عليهم السلام.

## التطبيقات الروائية للتوسع الدلالي

بعد أَنْ عرفنا أَنَّ الجري والتطبيق أو نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق هي الفكرة الكاشفة عن ظاهرة التوسع في بعدها النظري، سنحاول هنا أَنْ نعمق هذه الرؤية من خلال الجانب التطبيقي الذي كشفته هذه الروايات، ويتبين ذلك من خلال عرض عدد من مظاهر هذا التوسع على سبيل المثال لا الحصر وعلى النحو الآتي:

١. كشفت لنا روايات متعددة أن المفهوم (المعنى) لعدد من الألفاظ لا ينحصر بدلالاته المادية الحسية، بل يتجاوزها إلى دلالات معنوية مجردة، وهذا التوسع الدلالي يُعد من مظاهر التحول الدلالي فهو (انتقال من المعاني الحسية إلى المعاني المجردة)[٢]فقد أَكد علماء اللغة المحدثون أَنَّ دلالة الألفاظ بدأت بالمحسوسات ثم تطورت إلى الدلالة المجردة بتطور العقل الانساني ورقيه، فكلما ارتقى التفكير العقلي جنح إلى استخراج الدلالات المجردة وتوليدها والاعتماد عليها في الاستعمال، وذلك أنَّ اللغة تنتقل في تطورها من الإشارة إلى العبارة، ومن التجسيد إلى التجريد[٣].

ومن ذلك لفظ (الثمرات)، إذ إِن الثمر في اللغة يطلق على كل ما يتطعم من

(١) قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، محمد فاكر الميبدي: ٣٠٠

(٢) مبادئ اللسانيات: ٤٠٢

(٣) ينظر: دلالة الألفاظ ،د. ابراهيم انيس وعلم اللغة، علي عبد الواحد وافي: ١١٦

أعمال الشجر، الواحد ثمرة، والجمع ثمار وثمرات[١]، ويطلق الثمار ويراد به المال أيضاً[٢]، وهذا يدل على أَن دلالته في أَصل اللغة دلالة مادية حسية إلا أننا نلحظ أَنَّ الإمام الصادق عليه السلام وسّع مفهوم هذا اللفظ ليشمل الدلالات المعنوية عند تفسيره الثمرات في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهلهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ [٣] قال: **«إنما هي ثمرات القلوب أي حببهم إلى الناس ليثوبوا اليهم»**[٤] والإمام لا يريد التخصيص بهذه الدلالة ،إنما (هذا من باب التطبيق على أفضل الافراد لا التخصيص)[٥] وهذا يدل - كما يرى صاحب تفسير الامثل - على (أنَّ معناها واسع يشمل النعم المادية والنعم المعنوية)[٦]، ولذلك فسّرها المصطفوي بما يضمن لها هذا التوسع الدلالي قال: (إنَّ الثمر عبارة عن كل ما يتحّصل ويتولد عن شيء سواء كان مما يتطعم أَم لا)[٧] وهذا يعني أنه يشمل المحسوسات، وكذلك في الثمرات المعنوية المعقولة، فإن ثمرة الاعمال الصالحة تحقق النورانية في القلب وحصول حقيقة العبودية والاخلاص[٨].

ومن ذلك أيضاً لفظ (الحرث) إذ إن دلالتها المادية الحسية المتمثلة بالزرع هي

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ١٧٦(ثمر)

(٢) ينظر: الصحاح: ٢/ ٥٢٧(ثمر)

(٣) البقرة: ١٢٦

(٤) البرهان: ١ / ٣٣١

(٥) مواهب الرحمن: ٢ / ٣٢

(٦) الامثل: ١ / ٢٥١

(٧) التحقيق في كلمات القرآن: ٢ / ٣٤(ثمر)

(٨) ينظر: نفسه

مما تضافرت كتب المعاجم على ذكره[١]، وبهذه الدلالة مضى المفسرون في تفسير موارد استعمالها في النص القرآني كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ﴾[٢] إذ إن الحرث عند المفسرين هو الزرع[٣]، الا انّ روايات أهل البيت عليهم السلام وسّعت من دلالة الحرث إذ هي فضلاً عن دلالة الزرع تدل على الدين، قال الصادق عليه السلام: **«انّ الحرث في هذا الموضع الدين»**[٤] وقد ايّد السبزواري اطلاق لفظ الحرث على الدين على ما جاء في هذه الرواية قال: (يصح اطلاق الحرث على الدين أيضاً؛ لأنه بمنزلة البذر الذي يبذر في الارض يستفاد منه، ولكنه يبذر في القلوب)[٥] وبهذا الاطلاق تكون الآية - كما يرى السيد السبزواري - شاملة للفساد المعنوي، وهو تحريف الشرايع الالهية التي أَنزلها الله تعالى لإصلاح النفوس وتهذيبها بالأخلاق الفاضلة ،فيكون عمل هذا الشخص تبديل الاحكام الالهية وتغيير الكلم عن مواضعه والتصرف في المعارف الربوبية وإشاعة الفساد فيوجب ذلك محو هدى الفطرة وفساد الاخلاق، وفي ذلك هدم الصرح الانسانية، واضمحلال المجتمع الانساني وابادته واخيراً موت الدين فتموت الانسانية بموته[٦].

إنَّ توسيع المعنى بحسب تعدد مصاديقه له نظائر كثيرة في الروايات التفسيرية،

---

(١) ينظر، الصحاح: ١ / ٢٤٧(حرث)

(٢) البقرة: ٢٠٥

(٣) ينظر: جامع البيان ٤/ ٢٤٠ وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ١/ ٥٦٤

(٤) البرهان: ١ / ٤٤٩

(٥) مواهب الرحمن: ٣ / ٢٠٩

(٦) ينظر: مواهب الرحمن: ٣ / ٢٠١

فالانفاق في قوله تعالى: { وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }[١] لا ينحصر ببذل المال بل يشمل تعليم العلم[٢] وكذلك لفظ (القرض) في قوله تعالى: { مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ }[٣] تتوسع دلالتة في رواية الإمام الصادق عليه السلام ليدل على صلة الإمام[٤]، وغيرها الكثير من الموارد، وكل تلك الموارد جاءت على نحو التطبيق وذكر المصاديق لا على أَساس بيان تعدد المفاهيم لـ(يقف من خلالها المفسر على أَصل عام مجرد للمعنى يسمو على العيني المحدد المترسب في الواقع ليحتوي ما يمكن ان ينضوي تحته من معانٍ فروع، هي بمثابة تنويعات له)[٥].

واذا كان انتزاع المعنى الشمولي لهذه الألفاظ بلحاظ ذكر هذه المصاديق واضحاً وبيّناً ويؤيده قانون التطور الدلالي الذي يواكب تتبع دلالات الألفاظ، فهو غير واضح في موارد اخرى ويرد في ظاهره مخالفاً للاستعمال اللغوي والتخاطب العرفي كدلالة لفظ (الماء) ولفظ (الطعام) على العلم في بعض موارد استعمالها القرآني[٦]، ولذلك يرجح ان يكون البحث في دلالات هذه الألفاظ له وجه ارتباط وصلة بالتأويل لذلك أجلنا الحديث عن ذلك في مكانه المناسب له في الفصل الرابع.

٢. كشفت لنا مجموعة كبيرة من الروايات أَنَّ ألفاظ القرآن لا تتحدد مداليلها وتنحصر بموارد النزول، وهذا ما ينسجم تماماً مع ما قرره الاصوليون من أَن العبرة

---

(١) البقرة: ٣

(٢) ينظر: البرهان: ١ / ١٢٤

(٣) البقرة: ٢٤٥

(٤) ينظر: البرهان: ١ / ٥١٥

(٥) اصول النظرية النقدية القديمة من خلال قضية اللفظ والمعنى، د. أحمد الودرني: ٦٢

(٦) ينظر: البرهان: ٨ / ١٣٩ و٨ / ٢١٤

بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يعني (أَن سبب النزول ليست وظيفته تفسيرية، وانما وظيفته الاساسية تطبيقية، أي تحديد المصداق الاول الذي انطبق عليه النص، ولذلك فليس من الصحيح حصر النص بمصداقه الاول)[١] وهذا يتوضّح جليا من خلال روايات الجري التي أَشرنا إلى بعضها - فيما مضى -، وكشفت تطبيقاتهم الروائية عن ذلك، فعلى سبيل المثال نرى ان مفهوم (أهل الذكر) في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[٢] عُني به في روايات متعددة: أهل البيت عليهم السلام وهذا توسيع دلالي يتجاوز مورد النزول، إذ إنه لا ينطبق إلا على أهل الكتاب، إذ إن الآية تمثل خطاباً لمشركي مكة بالرجوع إلى أهل الكتاب - وذلك أنهم كانوا يصدقونهم فيما كانوا يخبرون به عن كتبهم - لإثبات أَن النبي صلى الله عليه وآله هو رجل أَوحى الله اليه كسائر الانبياء من قبله الا ان نصوص أهل البيت عليهم السلام التي فسرت (أهل الذكر) بـ(أهل البيت) كشفت لنا عن بقاء صلاحية انطباق النص القرآني على موارد اخرى تتوافر فيها ضوابط الانطباق سواء أكانت في عصر النبي ام بعد ذلك، إذا لوحظ فيها ملاك الرجوع مع رفع خصوصيات المورد، ففي عصر الائمة عليهم السلام كانوا هم مرجعية الامة، ولذا كانت الامة ترجع اليهم وتأخذ عنهم[٣]، وعليه فالآية - كما يرى السيد الطباطبائي - (ارشاد إلى أصل عام عقلائي وهو وجوب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة)[٤].

(١) منطق فهم القرآن: ١ / ٣٨٧

(٢) النحل: ٤٣

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ١ / ٩٩

(٤) الميزان: ١٢ / ٢٥٨

ومن موارد ذلك أيضاً الروايات التي فسرت البيوت والابواب في قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ﴾ [١] فعلى الرغم من أنَّ مورد النزول يحدد دلالة البيوت بأماكن السكن، إذ إن الآية تدل على ثبوت عادة سيئة كانت متعارفة في العصر الجأهلي، فقد ورد أَنهم إذا أَحرموا في الجاهلية أَتوا البيوت من ظهورها، فبيّن الله في هذه الآية أَنَّ هذا أَمر غير مرضٍ[٢]، الا انّ روايات أهل البيت عليهم السلام لم تحصر مداليل هذه الآية (البيوت - الأبواب) بمعناها المادي الحسي، بل أشارت بشكل واضح إلى أَنَّ البيت له مفهوم واسع، قال الباقر عليه السلام في تفسير الآية: **«يعني ان يأتي الأمر من وجهه أي الامور كان»**[٣] وأدرجت مجموعة أخرى من الروايات مصاديق لهذه الامور منها ان المقصود بالأبواب هم آل محمد، قال الباقر عليه السلام: **«...ولكن جعل آل محمد صلى الله عليه وآله أَبوابه التي يؤتي منها»**[٤] وعن الصادق عليه السلام قال: **«الاوصياء هم أَبواب الله عز وجل التي يؤتي منها...»**[٥] وبملاحظة هذه الروايات يتكشف لنا أن للباب مفهوماً واسعاً لا ينحصر بمعناه المادي المعروف، بل يعني (الطريق المؤدي إلى المقصود والمطلوب)[٦] وعندئذ يكون تفسيره بمعناه المادي (مورد النزول) وبـ(آل محمد) هو ذكر المصاديق المندرجة تحت ذلك المفهوم

---

(١) البقرة: ١٨٩

(٢) ينظر: أسباب النزول، النيسابوري: ٢٦

(٣) البرهان: ١ / ٤١٦

(٤) نفسه

(٥) نفسه: ١ / ٤١٥

(٦) مواهب الرحمن: ٣ / ١٠٣

الكلي الواسع، فالنص القرآني بما يتمتع به من بنية تركيبية له قابلية على الخروج من ضغطة السبب إلى معانٍ جديدة تنطبق على موضوعات متجددة (ليكون بؤرة معرفية متواصلة... وسيبقى المستوى الدلالي الاستبدالي لباطنه غير مستواه السياقي الظاهري)[(١)] وليكون المعنى الظاهري الذي يحققه سبب النزول هو المعنى الجزئي الذي يمثله النص في دلالته المتحركة من مكان النزول وزمنه، في حين تبقى المصاديق المتعددة معاني منفتحة على الزمن الممتد لخلود النص في المستقبل[(٢)]، وهذا ما جسّده أهل البيت عليهم السلام في روايات الجري والتطبيق التي أشرنا لها سابقاً.

**٣.** ورد في تفسير البرهان مجموعة كبيرة من الروايات وسّعت من مداليل عدد من الألفاظ القرآنية التي تحيّدت بمعان معجمية ثابتة إما بسبب غلبة الاستعمال أو بلحاظ مصاديقها البارزة أو بحسب مورد النزول، فحصل أنس ذهني بهذه المداليل واكتسبت صيغتها الثابتة في النسق التفسيري العام فيبادر المفسر إلى اثبات تلك المعاني بشكل تلقائي، في حين انّ روايات أهل البيت عليهم السلام كسرت هذا الانس الذهني ووسعت مداليل هذه الألفاظ بلحاظ ما قدَّمته من مصاديق أخرى لا يمتنع أن ينطبق عليها اللفظ بحسب اللغة، وهي وإنْ كانت مصاديق غير بارزة في مورد النزول، إلا أن رؤية أهل البيت عليهم السلام إلى القرآن الكريم وما ينماز به من شمولية معرفية تحتم عليهم أن لا يجمدوا على دلالات مورد النزول، إذ تتحول الكلمة القرآنية في خصوصياتها وسياقها وأساليب استعمالها في القرآن الكريم إلى عالم مكتنز ومفهوم ممتلئ بالإيحاءات والدلالات التي تناسب طبيعة العصر ومداخلات الواقع.

(١) محنة التراث الآخر، النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، ادريس هاني: ٩١

(٢) ينظر: فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والاشاعرة؛ د صباح عيدان حمود العبادي: ٣٤٧

ومن أمثلة هذا التوسع الدلالي لفظة (سكر) إذ إنّ لها في أَصل اللغة دلالة واسعة تنطبق على مصاديق متعددة، فـ(سكر) - كما يرى ابن فارس - (أصل واحد يدل على حيرة، من ذلك السكر من الشراب)[١] وقد يكون ذلك - كما يذكر الراغب الاصفهاني - (من الغضب، أو العشق، ومنه سكرات الموت)[٢]، وبلحاظ هذه الدلالة الواسعة جرى استعمالها في النص القرآني، قال تعالى: ﴿تَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾[٣] وكقوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٤] وغير ذلك من الموارد القرآنية التي اخذت الحيرة (المفهوم العام) ملحوظا في مصاديقها المتعددة، الا أننا حين نأتي إلى واحد من موارد استعمالها وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾[٥] نجد أنَّ مشهور المفسرين ذهبوا إلى أنّ المقصود بـ(السكارى) هم الذين يسكرون من شرب الخمر[٦]، وهو بلا شك واحد من مصاديق المفهوم الواسع لـ(السكر) وليس مخصوصاً به الا أن تقوم قرينة على التخصيص، ولم يحتمل المفسرون ارادة المصاديق الاخرى لمفهوم السكر، وما ذلك الا بسبب غلبة الاستعمال، قال الراغب: (السكر حالة تعرض بين المرء وعقله،

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٨٩(سكر)

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٦١(سكر)

(٣) الحج: ٢

(٤) الحجر: ٧٢

(٥) النساء: ٤٣

(٦) ينظر: ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٢/ ٣٠٨ وفتح الغدير: ٥٤٠/١ والبحر المحيط: ٦٤٧/٣٢ و: تفسير الجلالين، ١٠٨/١ وروح المعاني: ٤/ ٦٢

واكثر ما يستعمل ذلك في الشراب)[١] فضلا عمّا ايّده من مأثور القول[٢] ليشكل مع غلبة الاستعمال سلطة معرفية يترشح عنها جمود على مصداق واحد يُحتكر به دلالة مفهوم واسع في أَصل استعماله اللغوي.

وحينما نأتي إلى روايات أهل البيت عليهم السلام نجد انها تعاملت مع مفهوم هذا اللفظ على وفق أصله اللغوي الواسع، وذلك حين أوردت مصداقاً آخر إلى جانب مصداقه المشهور يصح انطباق مفهوم اللفظ عليه، وهو النوم[٣]، ولذلك فقد استنتج الشيخ البلاغي - بعد ان ذكر الروايات التي تفسر السكر بالنوم - (أنَّ للسكر مراتب مختلفة، ومنه الحالة التي تعتري الانسان بهذه الصفة من شدة النعاس، وهي المرادة من سكر النوم أي السكر الذي يكون من مقدمات النوم أو بقاياه في الاستيلاء على الحواس والشعور)[٤]، وعليه فقد رأى البلاغي أَنّ كثرة استعماله في الخمر لا تمنع ارادة المعنى العام في الآية ولا سيما مع اقتضاء الغاية لإرادته، فان قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ يدل على أَن المراد حفظ صورة الصلاة ،والالتفات اليها، وصونها عن الذهول عنها والتخليط في أفعالها وأقوالها، فإن إحرازهم لكونهم يعلمون ما يقولون فيها يلزمه الصحو العادي[٥]، وقد ايّد السيد السبزواري أيضاً هذه الروايات التي فسرت السكر بالنوم، وان النوم واحد من مراتب السكر، وهو مما ينسجم أيضاً مع عموم التعليل الوارد في الآية على نحو ما

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٤١٦

(٢) ينظر: الدر المنثور: ٢/ ١٢٩

(٣) ينظر: البرهان: ٢/ ٢٢٨

(٤) آلاء الرحمن: ٢ / ٤٢٠

(٥) ينظر: آلاء الرحمن: ٢ / ٤٢٠

ذكر الشيخ البلاغي[١].

وهنا لا بدَّ لنا من أنْ ننبه أنَّ ظاهر رواية الإمام الباقر عليه السلام تخصص السكر المراد في المقام بالنوم قال عليه السلام: **«وليس كما يصف كثير من الناس يزعمون أنَّ المؤمن يسكر من الشراب، والمؤمن لا يشرب مسكراً ولا يسكر»**[٢].

وقد رأى الشيخ البلاغي أنَّ هذا الكلام ليس لحصر مدلول الآية بالنوم بل هو ناظر إلى حال السائلين وأكثر المسلمين في أن محل ابتلائهم يقتضي بيان الحكم لهم هو سكر النوم[٣].

ومن ذلك لفظ (التحية) في قوله تعالى: **{ وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا }**[٤] فهي وإنْ كان مصداقها الأبرز هو السلام، الا أنَّ رواية الإمام الصادق عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام وسعت من دلالة هذه اللفظة حين ذكرت أنَّ من مصاديقها التسميت، قال: **«اذا عطس أحدكم فسمتموه: قولوا رحمكم الله وهو يقول يغفر الله لكم ويرحمكم»**[٥]، واستشهد الإمام بالآية السابقة دليلاً على انطباق التحية على التسميت، وروي أَن جارية أَهدت إلى الإمام الحسن عليه السلام باقة من الورد فاعتقها، وحين سئل عن ذلك استشهد بالآية السابقة[٦].

وهذا كله يدل على أنَّ (التحية) بلحاظ مصاديقها المتعددة لها مفهوم واسع

(١) ينظر: مواهب الرحمن: ٨/ ٢٥٠

(٢) البرهان: ٢/ ٢٢٨

(٣) ينظر: الاء الرحمن: ٢ / ٤٢١

(٤) النساء: ٨٦

(٥) البرهان: ٢/ ٢٩٠

(٦) لم ترد الرواية في البرهان، وقد وردت في كتاب: بحار الانوار: ٤٣/ ٣٤٣

فـ(هي في الأصل الدعاء بالحياة وطولها وصارت اسماً لكل دعاء وثناء... وظاهر الآية الشريفة أنها تشمل كل أنواع التحية من السلام المعهود، وتسميت العاطس، وأنواع البر والصلات القولية منها والفعلية، ومنها تحية السلم والصلح التي تلقى إلى المسلمين)[١] فـ(الآية هي حكم عام يشمل الرد على كل انواع مشاعر الود والمحبة سواء كانت بالقول او بالعمل)[٢] وقد استفيد هذا العموم للفظ (التحية) من تلك الروايات التي وسعت من مفهومه حين عدّته من مصاديقه.

إنّ اللفظ قد يكون له أكثر من دلالة في أصل اللغة سواء أكان هذا التعدد الدلالي بحسب المشترك اللفظي أم التضاد، أم نتيجة التطور الدلالي، الا أنه ولأسباب معينة أبرزها شيوع الاستعمال وغلبته قد يكون لصالح دلالة معينة، فتهجر الدلالات الاخرى وتغيب حتى عن إذهان اللغويين، فـ(الذاكرة الانسانية برغم قوتها وقدرتها محددة، ولا يمكنها استيعاب كل الألفاظ المحتمل أن تضعها اللغة بأزاء المعاني، بل إن الفرد الواحد لا يستخدم من المعجم اللغوي العام الا معجماً خاصاً محدود الألفاظ)[٣] وحينما تُستحضر تلك الدلالة المهجورة أو يتطلبها السياق تبدو وكأنها غريبة ولا أصل لها في بنية اللغة، ونستطيع أن نمثّل لذلك بالروايات الواردة عن الصادق عليه السلام التي فسرت الضحك بالحيض في قوله تعالى: { وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ }[٤] قال عليه السلام: **«حاضت»**[٥].

(١) مواهب الرحمن: ٩ / ١١٠

(٢) الامثل: ٣ / ٢١٩

(٣) دلالة السياق: ردّة الله بن ضيف الطلحي: ٢٩١

(٤) هود: ٧١

(٥) البرهان: ٤ / ١٢٧

فتفسير الضحك في هذا المورد بالحيض، لا تنكره اللغة، فقد ذكر غير واحد من اللغويين، أن الضحك يأتي بمعنى الحيض، فقد فسر الخليل الضحك في هذه الآية بالطمث، وان هذه لغة بني الحارث، يقال ضحكت النخلة إذا انشق كافورها[١]، وهذا ما أكده غير واحد من اللغويين، قال ابن سيده: (ضحكت المرأة: حاضت...، وضحكت الارنب ضحكا، حاضت، قال:

وَضِحْكُ الأرانبِ فوقَ الصَّفَا كَمِثْلِ دَمِ الجَوْفِ يَومَ اللقاءِ

يعني الحيض)[٢]، وتفسير ضحك الارنب بالحيض هي دلالة مشهورة عند اللغويين، قال الزمخشري: (وضحكت الارنب حاضت)[٣] وقال الفيومي في ذلك (ضحكت الارنب والمرأة حاضت)[٤]

وقد تأيدت هذه الدلالة بالمأثورات النقلية، فقد نقل الطبري عن مجاهد أنه فسَّر الضحك في الآية السابقة بالحيض[٥]، وهي دلالة عرفها المفسرون، وعدُّوها من احتمالات دلالة لفظة (ضحك)[٦] قال الخازن بعد أنْ نقل القولين في دلالة

---

(١) ينظر: العين: ٢/ ٥٨ (ضحك)

(٢) المحكم والمحيط الاعظم: ٢/ ٣٣ (ضحك)

(٣) أساس البلاغة: ١/ ٥٧٦

(٤) المصباح المنير: ٣٨٦ (ضحك

(٥) ينظر: جامع البيان: ١٥/ ٣٩٢ فليس صحيحاً ما نقله أحد الباحثين المحدثين في كتابه (الروايات التفسيرية في فتح الباري) من أن الطبري لم ينقل هذا الرأي في تفسيره، ينظر: الروايات التفسيرية في فتح الباري، عبد المجيد الشيخ عبد الباري: ١/ ١٠٥

(٦) ينظر: مجمع البيان: ٥/ ٣٠٣- ٣٠٤ والتفسير الكبير ٣٧٤/٦ وتأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي) أبو منصور الماتريدي: ٦/ ١٥٦

(الضحك): دلالة التعجب، ودلالة الحيض، قال: (وكلا القولين محتمل في معنى الضحك)[١] الا انهم- وعلى الرغم من امكانية إرادة هذا المعنى- استبعدوه وضعَّفوه، فقال عنه أبو السعود بأنه بعيد[٢]، وقال عنه ابن جزي الكلبي الغرناطي إنَّه ضعيف[٣]، لذلك نجد أنَّ أغلبهم قد انحاز إلى دلالة التعجب قال الطبري: (إنَّ أصح الأقوال أنْ تكون ضحكت يعني عجبت...)[٤]؛ وهو ما يتناسب مع الأصل اللغوي المشهور للضحك فـ(هو انبساط الوجه وتكشر الإنسان من سرور النفس)[٥] وهم بذلك - أي المفسرين - قد توافقوا إلى حد ما مع عدد من اللغويين الذين رفضوا دلالة الحيض للضحك في مورد الآية المباركة، ومنهم الفراء، قال: (وأما قوله حاضت فلم نسمعه من ثقة)[٦] ومنهم الزجّاج، قال: (فأما من قال ضحكت حاضت فليس بشيء)[٧].

إنَّ رفض كون الحيض دلالة محتملة للضحك من الناحية اللغوية هو أمر غير دقيق إذ إنَّ دلالته معروفة لدى اللغويين - كما ذكرنا ذلك سابقاً- وقد ردّ ابو بكر الانباري هذا الانكار والرفض بقوله: (هذه اللغة إنْ لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم)[٨] فلا يبقى - عندئذ - الا التمسك بالسياق القرآني دليلاً على رفض دلالة

(١) لباب التأويل في معاني التنزيل: ٢/ ٤٩٤

(٢) ارشاد العقل السليم: ٤/ ٢٢٥

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل: ١/ ٣٧٤

(٤) جامع البيان في تأويل القرآن: ١٥/ ٣٩٤

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٥٠١

(٦) معاني القرآن: ١/ ٢٢

(٧) معاني القرآن واعرابه: ٢/ ٦٢

(٨) لقد نقل رأي أبي بكر الانباري عدد من المفسرين منهم الرازي في التفسير الكبير: ٦/ ٣٧٤

محتملة للفظة (الضحك) وترجيح دلالة أخرى، وهذا ما لم نجده عند المنكرين لدلالة الحيض، بل على العكس من ذلك نجد أنَّ السيد الطباطبائي يرى أنّ السياق يؤيد دلالة الحيض، قال: (ضحكت من الضحك بفتح الضاد أي حاضت، ويؤيده تفريع البشارة عليه في قوله عقبة (فبشرناها) ويكون ضحكها أمارة تقرب البشرى إلى القبول، وآية تهيئ نفسها للاذعان بصدقهم فيما يبشرون به، ويكون ذكر قيامها لتمثيل المقام، وانها ما كانت تخطر ببالها أنها ستحيض وهي عجوز، وإنما كانت قائمة تنظر بما يجري عليه الأمر بين بعله وبين الضِيْفان النازلين به وتحادثهم... ففاجأها أنها حاضت فبشرته الملائكة بالولد)[1].

واللافت أنّ إحدى روايات أهل البيت عليهم السلام التي نقلها السيد البحراني ذكرت الدلالة المشهورة للضحك - أي دلالة التعجب - فعن الباقر عليه السلام قال: **«فضحكت يعني فعجبت من قولهم»**[2] وهذا يعني أنَّ هناك توسعاً دلالياً لمدلول (الضحك) الوارد في الآية المباركة، ولكننا نحتاج - هنا - انْ نقدم تكييفا نظرياً لهذا التوسع الدلالي، وتحتمل الدراسة وجوهاً عدة هي:

الاول: إنّ لـ(ضحك) دلالة واحدة، ومنشأ هذا التعدد الدلالي هو الضعف السندي لإحدى هذه الروايات، لكن تحديد ذلك يقع خارج إطار هذه الدراسة، لذلك لم نعرض له.

الثاني: إنّ منشأ هذا التعدد هو المشترك اللفظي، والمشترك يسمح أن تكون اللفظة دالة على معنيين مختلفين في آن واحد، فقد أجاز بعض علماء الاصول

---

(١) الميزان: ١٠/ ٣١١

(٢) البرهان: ٤/ ١٢٨

استعمال اللفظ المشترك في معنييه فـ(الاسم المشترك إذا ورد مطلقاً كالعين والقرء عمّ في جميع مسمياته إذا لم يمنعه منه قرينة)[١].

الثالث: إنّ منشأ هذا التعدد جاء نتيجة استعمال لهجتين مختلفتين، وهو ما ذكره الخليل - وهذا ما أشرنا إليه سابقاً- وأهل البيت عليهم السلام قصدوا هاتين الدلالتين مراعاة لحال المخاطبين، وبيئاتهم اللغوية.

الرابع: إن كلًّا من التعجب والحيض ليسا دلالتين لغويتين للضحك، بل هما مستلزمات الضحك وآثاره، إذ لم يوضع الضحك لأيّ من هاتين الدلالتين، إذ الأصل فيه (الأثر البارز من انبساط شديد في الباطن)[٢] فالضحك يطلق على السحاب إذا برق، والضحوك من الطرق ما وضح واستبان، والضحك الطلع حين ينشق[٣]، وقد اخذ قيد الانبساط في هذه الاطلاقات كلها، وعليه فـ(التعجب وهو من مبادئ الضحك، إذا كان منتهياً إلى الضحك، وليست المادة بمعنى التعجب)[٤].

وكذلك الحال في دلالة الحيض، وهو ما رجحه الراغب الاصفهاني، إذ لم يعدّه من التفسير، قال: (وقول من قال حاضت، فليس ذلك تفسيراً لقوله (فضحكت) كما تصوره بعض المفسرين،... وانما ذكر ذلك امارة لما بشرت به، فحاضت في الوقت ليعلم ان حملها ليس بمنكر)[٥].

(١) المنحول من تعليقات الاصول، أبو حامد الغزالي: ١٤٧

(٢) التحقيق في كلمات القرآن: ٧/ ١٣

(٣) ينظر: الصحاح: / ١٣١٠- ١٣١١ (ضحك

(٤) التحقيق في كلمات القرآن: ٤/ ١٣

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٥٠٢

ونظائر ذلك من الروايات التي وسعت من مداليل الألفاظ بلحاظ تعدد المصاديق، من دون أن يقف المصداق الاوضح عائقاً في هذا التوسع، كالروايات التي فسرت الفاحشة بالخروج بالسيف(١)، وكذلك الروايات التي فسرت (الموؤودة) بقطع كل رحم(٢)، والروايات التي فسرت (المطففين) بالمنقصين للخمس(٣)، وغيرها كثير، الا أن ضيق المقام وخوف الاطالة منعنا من الوقوف بالعرض والتحليل عند كل هذه الروايات، فأكتفينا بما سبق ذكره.

٤. حرَّكت مجموعة من الروايات الألفاظ ذات المدلول التاريخي (بلحاظ المصداق التاريخي) لتسع مدلولات معاصرة (بلحاظ مصاديق خارجية جديدة) فلفظ السامري له مدلول - في الاستعمال القرآني - تاريخي، إذ تجسد في شخص من بني اسرائيل، أضل قوم موسى، وفتنهم بعبادة العجل، وقد أخبر الله نبيه موسى بفعله هذا، فقال: ﴿ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴾(٤) لكن روايات أهل البيت عليهم السلام وسّعت من هذا المدلول حين جعلته ينطبق على غيره، إذ ورد في الروايات أن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته اطلقوا وصف (سامري هذه الامة) على آخرين كانوا في أمة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان لهم دورهم الفعّال في التضليل وخلق الفتن وتفرقة الامة(٥)، فلم يقف محتوى لفظ (السامري) عند حدود الدلالة على شخص تاريخي، بل أصبح اسمه وصفاً لكل

(١) ينظر: البرهان: ٦ / ٢٥١

(٢) ينظر: نفسه: ٨ / ٢٢٠

(٣) ينظر: نفسه: ٨ / ٢٣٣

(٤) طه: ٨٥

(٥) البرهان: ٥/ ١٨٣ - ١٨٤

داهية فتّان فرق الامة[١].

ونظير ذلك تلك الرواية التي عبّر فيها الإمام علي عليه السلام عن الجمل الذي كان موجوداً في معركة الجمل بأنه (شيطان) وذلك حين رأى أنّ أصحاب الجمل يستبسلون في الدفاع عن جملهم، فهجم الإمام علي عليه السلام وأصحابه حتى وصلوا إلى الجمل فعقروه، وبعد أن أحرقوه ذر رماده في الهواء لئلا يفتتن به البسطاء، ثم قال عليه السلام **«لعنه الله من دابة فما أشبهه بعجل بني اسرائيل»**[٢] ثم مدّ بصره نحو الرماد الذي تناثر في الهواء وتلا قوله تعالى: ﴿ وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً ﴾[٣] وهذا يعني أنَّ لفظة (العجل) هي الاخرى لها مدلول عام، إذ هي ترمز للفتنة والتضليل والتفريق والابتزاز ولا تجمد على مصداقها التاريخي، ولذلك نظائر كثيرة يطول المقام بذكرها، وكلها تؤكد أن مصاديق الآيات لا متناهية، وكل هذه التطبيقات الروائية هي تجسيد لرؤية أهل البيت عليهم السلام في الجري ومنها حديث فضيل بن يسار، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية قال: **«ما من القرآن آية الا ولها ظهر وبطن»**، فقال: **«ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن»**[٤] وفي رواية أخرى عنه عليه لسلام فسّر فيها المقصود من الظهر والبطن، فقال: **«ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل اعمالهم»**[٥] فالآية لا تقصر معناها

---

(١) التدبر الموضوعي في القرآن، دروس الشيخ علي آل موسى: ٣٢١

(٢) شجرة طوبى، محمد مهدي الحائري: ٢١٤٨

(٣) طه / ٩٧

(٤) البرهان: ٤/ ٢٥١

(٥) البرهان: ١/ ٥٠

على مدلولها التاريخي السابق (المدلول الظاهر) وانما يعتمد معناها إلى مشابهاتها المعاصرة التي تتمثل في كل من يعمل بعمله (المدلول الباطن) وهذه التطبيقات هي (نوع من تفعيل التأويل القرآني، لا بمعنى صرف الظاهر إلى معانٍ باطنية، وإنما بمعنى الرجوع، والاول والمشارفة والصيرورة، والمضي مع النص القرآني إلى ما يصل إليه وما يبلغه، وهو سير يعمد في شكله الابرز على التعرف على الصورة الجديدة المماثلة لما ذكر في القرآن، عبر اكتشاف المضامين الجديدة للمفاهيم التي ذكرها القرآن، والممارسة الحديثة للفعل القديم الذي ذكره القرآن)[١] ولا شك في أن (هذا الباطن والتأويل مفتوح الآفاق متعددة القراءات، واسع الدلالات)[٢].

(١) التدبر الموضوعي في القرآن: ٣٦٣

(٢) نفسه: ٣٦٨

## ثالثا: التضييق الدلالي

ويقصد به (تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها)[١]، وذلك من خلال قصر دلالة العام على طائفة من أفراده، وتحديد معانيه وتقليلها، فـ(الألفاظ كان يستعمل كل منها للدلالة على طبقة عامة من الاشياء، فيدل كل منها على حالة أو حالات خاصة، وهكذا يضيق مجال الأفراد الذي كانت تصدق عليه أولاً)[٢]، وهذا ما اطلق عليه الدكتور ابراهيم أنيس بـ(تخصيص المعنى)[٣]

وقد عرفت هذه الظاهرة عند علماء العربية القدماء، ولم يغفلوا عنها وأشاروا اليها في مصنفاتهم[٤]، ووقف علماء اللغة المعاصرون عند الاسباب والعوامل الكامنة وراء هذا التحول الدلالي، وأرجعوا السبب الاساس إلى كثرة الاستعمال، وذلك حينما يستعمل المعنى العام للفظة معينة بكثرة في بعض ما تدل عليه، وبمرور الزمن يؤدي ذلك الاستعمال إلى اضمحلال عموم معناها، أو اختفاء دلالتها العامة ليتحدد مدلولها على ما شاع فيه استعمالها[٥].

---

(١) علم الدلالة، د. احمد مختار عمر: ٢٤٥

(٢) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٣

(٣) ينظر: دلالة الألفاظ: ١١٧

(٤) ينظر: الزينة في الكلمات الاسلامية، ١ / ١٣٤ وما بعدها

(٥) ينظر: علم اللغة، عبد الواحد وافي: ٣١٩

وقد أدرجت هذه الظاهرة من ضمن موضوع التطور الدلالي، الا أننا في هذه الدراسة لا نُعنى بتتبع ألفاظ القرآن - في ضوء ما حكته الروايات - التي اعتراها التغيّر الدلالي، من جهة ألفاظ العموم أو تضييقها على بعض أفرادها، وإنما نُعنى - هنا - بدراسة الروايات التي رصدت الألفاظ ذات الدلالات العامة، الا أن المتكلم قصد بها الخصوص عند الكلام، أي أنه غيّر الدلالة عند الاستعمال في سياق معين بتوجيه قرائن صارفة عن هذا العموم، وهذه القرائن تارة تذكر في الروايات بشكل مباشر، وأحيانا لا تذكر، الا أنه عند تحليل النص القرآني يتضح أنَّ هذا التخصيص جاء منسجماً مع السياق القرآني، أو متوافقا مع ضرورات الدين وبديهات العقل.

وعند تتبعنا روايات التضييق الدلالي، تبيّن لنا أنّ هذا التضييق أخذ صورتين أو شكلين هما: التضييق بمعنى القصر التام، والثاني: التضييق بمعنى بيان المصداق الأبرز والأكمل.

**الشكل الاول: قصر العام على بعض أفراده**

ونعني بذلك أنَّ الرواية تنظر إلى اللفظ القرآني مخصصاً بفرد معين لا يتجاوزه في حدود هذا الاستعمال فالتخصيص هنا هو (قصر العام على بعض أفراده)[١] وبذلك يكون هذا التخصيص هو(تحويل للمعنى من حيز العموم والغموض إلى حيز الخصوص والوضوح)[٢].

ومن أمثلة ذلك لفظ (أمة) الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[٣] إذ هو

(١) دروس في أصول فقه الإمامية، د. عبد الهادي الفضلي: ٢/ ٢٧١

(٢) أصول النظرية النقدية: ٦٨

(٣) البقرة: ١٤٣

في أصل وضعه يدل على كل جماعة يجمعها أمر أو دين أو زمان أو مكان واحد[١]، ودلالة العموم هذه أخذت قيداً في دلالة الآية، إذ أشار جمهور المفسرين إلى أن الآية خطاب لأمة النبي صلى الله عليه وآله فإنه بدلالة (وسطا) التي تعني العدالة والنصف[٢] يكون (قد أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيرهم، فلو أقاموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية)[٣].

والملاحظ هنا أنَّ هؤلاء المفسرين التفتوا إلى أنّ وصف عموم الامة بأنها (وسط) مخالف ما عليه واقع كثير من أفراد الامة الذين لا يجسدون هذا الوصف القرآني، ولذلك نجد أن الالوسي لم ير في الآية أكثر من دلالتها على أفضلية هذه الامة على سائر الامم[٤]، بعد أنْ رفض رأي من فسّر الامة ببعضها، وإنّ دون اثبات ما قالوه خرط القتاد[٥]، الا أنه ومع وجود هذا التعارض الظاهري، تمسك هؤلاء المفسرون بدلالة العموم للفظ الامة، إذ إن الآية (خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده، على أننا وإن سلمنا أن هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلاً لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولاً به في حق الباقي، وهذا معنى ما قال العلماء: ليس المراد من الآية أنَّ كلهم كذلك، بل المراد أنه لابد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة، فاذا كنا لا نعلم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل، لكي يدخل المعتبرون في

(١) ينظر: الكليات، الكفوي: ١٧٦

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ١٠٩

(٣) التفسير الكبير: ٢/ ٨٥

(٤) ينظر: روح المعاني: ٤٠٤/١

(٥) ينظر: نفسه

جملتهم)[١] وبهذا التوجيه الذي قدمه الرازي يبقى للفظ (الامة) عمومه، ولا ينقضه من ذلك شيء.

في قبالة ذلك نجد أنَّ روايات أهل البيت عليهم السلام تصرّح بأنَّ مدلول لفظ الامة يُقصد به أهل البيت عليهم السلام، قال الصادق عليه السلام: **«نحن الامة الوسطى ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه»**[٢] وغيرها من الروايات المستفيضة عنهم التي تؤكد ذلك[٣]، وفي رواية أخرى عن الصادق عليه السلام تصرّح أن مدلول لفظة (الامة) مقصور عليهم: **«فإن ظننت أنَّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحدين افترى، إن من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الامم الماضية، كلا لم يعن الله مثل هذا من خلقه، يعني الامة التي وجبت لها دعوة ابراهيم عليه السلام {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}[٤]»**، وبهذا يكون الإمام قد اعتمد قرينة سياقية تحكي حقيقة قرآنية يمتنع معها ارادة العموم من لفظ (الامة) وهذا عينه ما تبناه السيد الطباطبائي واعتمده دليلاً لصرف العموم عن مدلول الامة، إذ إنه وبالنظر إلى مجموع آيات الشهادة في القرآن يتحصل أنَّ هذه الشهادة هي تحمّل حقائق أعمال الناس في الدنيا من سعادة أو شقاء، ورد وقبول، وتمرد واداء ذلك في الآخرة يوم يستشهد الله من كل شيء حتى من اعضاء الانسان، ومن المعلوم أنّ هذه الكرامة ليست تنالها جميع الامة، إذ ليست الا كرامة خاصة للأولياء الطاهرين

(١) التفسير الكبير: ٢ / ٨٦

(٢) البرهان: ١/ ٣٤٤

(٣) ينظر: نفسه: ١/ ٣٤٤ - ٣٤٥

(٤) آل عمران: ١١٠

منهم، وأما من دونهم من المتوسطين في السعادة، والعدول من أهل الايمان فليس لهم ذلك، فضلاً عن الاجلاف الجافية، والفراعنة الطاغية من الامة، فذلك التحمل إنما يكون في شيء يكون موجوداً حاضراً عند الحس لا معدوماً ولا غائباً عنه، واما حقائق الاعمال والمعاني النفسانية من الكفر والايمان والفوز والخسران، وبالجملة كل خفي عن الحس ومستبطن عند الانسان، وهي التي تكسب القلوب، وعليه يدور حساب رب العالمين، وهذا مما ليس في وسع الانسان احصاؤها والاحاطة بها وتشخيصها من الحاضرين فضلا عن الغائبين الا رجل يتولى الله امره ويكشف ذلك له بيده[١]، فالشهادة تختص بالأقل من امة محمد صلى الله عليه وآله، وعليه (فالآية المباركة لا تشمل جميع الامة، وهذا يدل دلالة واضحة ان الظهور الاستعمالي للعموم، والمراد الحقيقي هو الشخصي الخارجي)[٢].

والملاحظ أنَّ الإمام الصادق عليه السلام في هذه الرواية لم يكتف بالاستدلال بالقرينة السياقية المتصلة، بل أحال المتلقي على قرينة لفظية منفصلة، حين قال: **«بل يعني الامة التي وجبت لها دعوة ابراهيم عليه السلام وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾[٣]»**، والدعوة من ابراهيم واسماعيل عليهما السلام جاء لبعض الذرية، قال أبو السعود: (وانما خصا به بعضهم لما علما أن منهم ظلمة، وإن الحكمة الالهية لا تقتضي اتفاق الكلمة على الاخلاص والاقبال الكلي على الله عز وجل)[٤] فـ(من) في (من

(١) ينظر: الميزان: ١/ ٣١٦ - ٣١٧

(٢) مواهب الرحمن: ٢/ ٩١

(٣) البقرة: ١٢٨

(٤) ارشاد العقل السليم: ١/١٦١

ذريتنا) جاءت لإفادة التبعيض، كما هو عليه أغلب المفسرين[١]، ولما جاءت آية (كذلك جعلناكم امة وسطا) في سياق قصة ابراهيم تعزز القول بأن المراد هو بعض الامة وليست كلها، وكما أرشد الإمام الصادق عليه السلام وبمثل هذا الاسلوب مضت روايات اخرى تخصص من عموم لفظ (الامة) في بعض موارد استعمالها القرآني كقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [٢] إذ قال الإمام الصادق عليه السلام مستنكراً قولهم ارادة العموم: **«خير امة يقتلون امير المؤمنين والحسن والحسين ابني علي عليه السلام»**[٣].

وعلى وفق هذه القرائن التي تعرضها الروايات التي بموجبها يمتنع ارادة العموم للفظة (الامة) وهي بدورها قد خصصت مدلول هذه اللفظة وعندئذ لا يتفق البحث مع من يرى أنَّ الروايات لم تحدد المفهوم الواسع للآية، بل بينت المصداق الأمثل للامة الوسط، وتعطي إنموذجاً متكاملاً لها[٤]، إذ يستلزم من ذلك أن تكون الشهادة المجعولة لهذه الامة ممكنة في غير هؤلاء الافراد وغير مخصصة بهم، الا أنها عندهم أكمل، وهذا أمر لا توافقه حقيقة الشهادة في القرآن على ما بينها السيد الطباطبائي.

واذا كانت الرواية السابقة بيّنت القرينة الصارفة عن دلالة العموم، فإن روايات أخرى اكتفت بدلالة الخصوص لمدلول اللفظة معتمدة على نسق معرفي

(١) ينظر: الكشاف: ١/ ١٧٥و التفسير الكبير: ٢/ ٥٤

(٢) آل عمران: ١١٠

(٣) البرهان: ٢/ ٩٢

(٤) ينظر: الامثل: ١/ ٢٦٧

فقهي ثابت ودال عليه في مرحلة سابقة، ومن ذلك لفظ (الطعام) الوارد في قوله تعالى: { الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ }[١] فهو لفظ يدل على العموم في أصل وضعه اللغوي فهو اسم لما يؤكل[٢]، والطعم تناول الغذاء، ويسمى ما يتناول منه طَعْم وطعَام[٣]، وذكر الفيومي أن طعماً (يقع على كل ما يساغ حتى الماء)[٤] وذكر ابن فارس أن الطعام أصبح يطلق استعارة على ما ليس من باب التذوق، فيقال استطعمني فلان الحديث، إذا أرادك على أن تحدثه[٥] وبهذا العموم جاء استعماله في النص القرآني، إذ اطلق على الاكل في كثير من الموارد، واستعمل (طعمت) في الشراب، قال تعالى: { فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي }[٦] كما اطلق هذا اللفظ ومشتقاته على ما وراء المادة في عوالم الاخرة، قال تعالى: { لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ }[٧] وقال تعالى: { إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ }[٨].

ودلالة العموم في لفظ (طعام) في آية المائدة التي سبق ذكرها كان ملحوظا لدى جمهور مفسري أهل السنة وابتنى على ذلك تشريعهم في إجازة تناول أطعمة أهل

---

(١) المائدة: ٥

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٤١١ (طعم)

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القران: ٥١٩ (طعم)

(٤) المصباح المنير: ٤٠١ (طعم)

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٤١١ (طعم)

(٦) البقرة: ٢٤٩

(٧) الغاشية: ٦

(٨) الدخان: ٤٣ - ٤٤

الكتاب بما في ذلك ذبائحهم، فـ(ظاهره يقتضي ذلك؛ لأن ذبائحهم من طعامهم، ولو استعملنا اللفظ على عمومه لا تنظم جميع طعامهم ومن الذبائح وغيرها)[١] على أن هناك من يرى أنَّ المقصود بطعام أهل الكتاب هو ذبائحهم خاصة[٢].

واذا ما رجعنا إلى روايات أهل البيت عليهم السلام نجد أنها - وبشكل واضح - صرفت هذا العموم للفظة (الطعام) إلى الخصوص، إذ إن الروايات المستفيضة عنهم عليهم السلام فسرت (الطعام) في آية المقام بسائر الحبوب، فقد سئل الباقر عليه السلام عن هذه الآية فقال: (الحبوب والبقول)[٣] ورواية الصادق عليه السلام تصّرح بهذا الحصر، قال أَبو عبد الله عليه السلام: **«كان أبي صلوات الله عليه يقول إنما هي الحبوب وأشباهها»**[٤] والإمام عليه السلام في هذه الرواية يبين أيضاً أنَّ الحلِّيَّة في هذا النص القرآني لا تشمل ذبائح أهل الكتاب إذ هي مما لم يستوف شروط الذباحة كالتسمية قال عليه السلام: **«فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه الا مسلم»**[٥] وهذا يعد قرينة على عدم ارادة العموم من لفظ (الطعام) فبخروج الذبائح من مدلول هذا اللفظ ينفي عنه عمومه، أما وجه تخصيصه بالحبوب وأشباهها فهو مما لم ينكره الإمام والظاهر أن اللغة قد عرفت ذلك وتواتر عنها نَقْلُه، قال الخليل: (العالي في كلام العرب أنَّ الطعام هو البر خاصة)[٦] وذكر

(١) أحكام القرآن، الجصاص: ٣/ ٣٢٠

(٢) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص: ٣/ ٣٢٠ وأحكام القرآن، ابن عربي: ٢/ ٤٢

(٣) البرهان: ٢/ ٤٠٢

(٤) البرهان: ٢/ ٤٠٣

(٥) م٠ ن

(٦) العين: ٢/ ٢٥

ذلك المعنى ابن فارس[١]، والجوهري، قال: (الطعام: ما يؤكل، وربما خص بالطعام البر)[٢] ونقل الراغب ذلك المعنى وعززه بحديث من أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه أمر بصدقة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير[٣] وذكر ابن منظور أن (أهل الحجاز إذا اطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البر خاصة)[٤] وقد أيد ذلك السيد الطباطبائي قال: (وهو الذي يدل عليه لفظ الطعام عند الاطلاق كما هو ظاهر من الروايات والقصص المنقولة عن الصدر الأول)[٥].

وبهذا نحتمل أن تكون دلالة (الطعام) على الحبوب ظاهرة وشائعة في ذلك العصر (حتى عهد الإمام الصادق) بدرجة لا يحتاج معها الإمام ليدلل على هذا المعنى، ولذلك احتمل السيد السبزواري أن تكون هناك ظروفاً خاصة أفضت إلى تحويل دلالة الطعام من دلالتها على الحبوب إلى دلالتها على الذبائح مع أنَّ دلالتها على الاولى هو المتبادر منه عند الاطلاق[٦]، ونحن لا نستغرب ذلك إذ إن المتتبع لكثير من تفاسير المسلمين وقراءاتهم للنص القرآني يجد أنها انطلقت من قبليات معرفية كانت هي الحاكمة على النص القرآني والموجهة له بنحو يكاد يختفي معها المراد الحقيقي، أو في الأقل يجد المتلقي صعوبة في الوصول إلى ذلك المراد الحقيقي بفعل هذه التراكمات التفسيرية المبنية على القبليات المعرفية، لذا (لا ينبغي ان

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٤١١ (طعم)

(٢) الصحاح: ٤/ ١٦٠١ (طعم)

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٥١٩

(٤) لسان العرب: ١٢/ ٣٦٤ (طعم)

(٥) الميزان: ٥ / ٢١٦

(٦) ينظر: مواهب الرحمن: ١٠/ ٤٢٤

نفترض مسبقاً أن بقاء راي دليل على صحته واختفاء راي آخر وعدم استمراره في التداول دليل على بطلانه وعدم صحته)[(١)].

ومن الروايات التي اكتفت بدلالة التخصص من دون ذكر القرينة على هذا التحول، هي رواية الإمام الباقر عليه السلام التي فسرت (الاستقسام بالأزلام) الواردة في قوله تعالى: { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أهل لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ }[(٢)] بضرب القداح على الجزور للذهاب بما في لحمه من النصيب، إذ إنهم كانوا يعمدون على الجزور فيجزئونه عشرة اجزاء ثم يجمعون عليه فيخرجون السهام فيدمغونها إلى رجل...[(٣)]، وهذا تخصيص لمدلول الاستقسام بالأزلام الذي يعني استعلام الخير من الشر باعتماد القداح أي السهام، وبهذا العموم والاطلاق مضى جمهور المفسرين في اثباته، إذ ذكروا أنّ من عادات أهل الجاهلية انهم إذا قصدوا تجارة أو سفراً أو نكاحاً أو أمراً من معاظم الامور، ضربوا ثلاثة أقداح، مكتوب على أحدها: أمرني ربي، وعلى الثانية: نهاني ربي، والثالثة: مهمل لا شيء عليه (غفل) فيجعلونها، فاذا خرج السهم الذي عليه أمرني ربي مضى الرجل في حاجته، وإنْ خرج الذي نهاني عليه ربي لم يمض، وإنْ خرج الذي ليس عليه شيء أَعادها، فبين الله تعالى أَنَّ العمل بذلك حرام[(٤)]، الا أن رواية الإمام الباقر عليه السلام التي مضت الاشارة اليها خالفت ذلك المشهور لدى

---

(١) امكانيات التفسير واشكالياته: ٢٦٨

(٢) المائدة: ٣

(٣) ينظر: البرهان: ٢/ ٣٦٨

(٤) ينظر: البحر المحيط: ١٥٦/٤ ولباب التأويل، الخازن: ٢/ ٩ وأنوار التنزيل: ٢/ ١١٤

المفسرين، وصرفت اللفظ عن عمومه واستعملته في مورد خاص.

والواقع ان السياق يساعد على هذا التخصيص، إذ إنَّ سياق الآية يأبى عن حمل مدلول (الاستقسام بالأزلام) بعمومه، وذلك أنّ الآية في مقام عدّ محرمات الاطعمة، وقد عدت من محرماتها عشرة: هي الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب ثم تذكر الاستسقام بالأزلام الذي معناه قسمة اللحم بالمقامرة ومن معناه استعلام الخير والشر في الامور، فدل السياق الواضح والقرائن المتوالية على تعيين حمل اللفظ على استقسام اللحم قماراً[١].

وغير ذلك كثير من الموارد التي يظهر فيها دور السياق - سواء أشارت إليه الرواية أم لم تشر اليه - الواضح في اخراج اللفظ العام عن عمومه إلى خصوص يقتضيه السياق، والقرائن السياقية متعددة بحيث لا تنحصر بقاعدة أو أسلوب، ولكل سياق قرائنه الخاصة به، فلا نستطيع أنْ نجري قرائن سياق على سياق اخر، والسبيل إلى معرفة القرائن التي تخصص العام هو اجتهاد المفسر، وقد ظهرت براعة أهل البيت عليهم السلام وتمكنهم من التدليل على هذا السياق واستخراجه بما عجز عنه الاخرون إذ مضوا في تفسير النص القرآني بما يخالف المراد الحقيقي له، ولتلك الروايات نظائر كثيرة كتخصيص (الرجال) في قوله تعالى: { وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ }[٢] بأهل البيت عليهم السلام[٣]،

(١) ينظر: الميزان: ٣/ ١٦٩ - ١٧٠ ومواهب الرحمن: ١٠ /٣٣٩

(٢) الاعراف: ٤٦

(٣) ينظر: البرهان: ٣/ ١٦٦

وتخصيص التماثيل في قوله تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ ﴾ [(١)] بتماثيل الجماد من دون تماثيل الاحياء[(٢)]، وغيرها الكثير الا أن الوقوف عند تلك المواضع كلها يطيل بنا المقام فاكتفينا بما مضى وللقارئ أنْ يرجع إلى تلك المواضع ليكشف صحة ما ذكرناه.

**الشكل الثاني: التضييق بمعنى بيان المصداق الأكمل**

ففي هذه الصورة لا تصرف الروايات مدلول اللفظ عن عمومه على وجه القصر، إنما تبين المدلول اللفظي بلحاظ المصداق الأبرز والأكمل، وإنْ بدا لنا ظاهر هذه الروايات أنها تقصر هذا اللفظ وتخصصه بهذا المدلول، إذ نجد أنَّ بعض هذه الروايات ما يشير إلى هذا التحديد: (إنما عني..) أو بعبارات الاستنكار والاستغراب التي يبديها الائمة لتفسير هذا اللفظ أو ذاك بغير التفسير الذي أثبتوه، وغير ذلك قد يوهم أنّ أهل البيت يعمدون في هذه الروايات إلى التضييق في المعنى على وجه القصر والتحديد، الا أنّ قرائن متعددة تكشف لنا أنهم عليهم السلام ليسوا في معرض ذلك، بل أرادوا بيان مداليل هذه الألفاظ بلحاظ مصاديقها البارزة التي تعطي فهماً حيوياً لتلك المفاهيم في ضوء تطبيق فاعل منسجم ومتطلبات العصر ومستجداته، إذ إن (ربط الآية القرآنية بواقع الناس وبحاضر زمنهم هو سرّ نجاح المفسر وتحكمه في قلوب سامعيه، فهو بعد أَنْ يُفسر الآية على ما فسّرها الأوائل يحاول دائماً أَنْ يربطها بالحاضر، بالواقع اليومي المعاش بالأحداث الجارية، وبطبائع النفوس البشرية التي توجد في كل عصر ومصر، فاذا المستمع يحس أن الآية تعنيه،

(١) سبأ: ١٣

(٢) ينظر: البرهان: ٦/ ٣٢٦

وكأنها نزلت من أجله، أو كأنها تعالج قضية من قضايا عصره وبلده وأمته)[١] ولكي لا يتشتت ذهن ذلك المتلقي بمداليل لفظية - وإن كانت صحيحة - تبعد عن حيوية النص القرآني وفعاليته، نجد أنّ الروايات تصور له ذلك اللفظ على جهة التخصيص ليشعر أنه هو المقصود المباشر، فيتفاعل مع النص القرآني، وينشد له اكثر فيما لو بقي ذلك المدلول على عمومه، ولاسيما إذا ما ارتبط ذلك المدلول بمورد النزول، فيصبح أهل البيت عليهم السلام أمام معطيات تفسيرية غير قابلة للتوسعة المعنائية، فـ(النص كما لا يفهم من دون معرفة ظروف إنتاجه وصدوره، كذلك لا يفهم من دون معرفة ظروف تطبيقه واستعماله)[٢] وقد ذكر آنفاً كيف إن ظاهر بعض الروايات قصرت مدلول السكر على النوم، وليس ذلك الا للتفاعل مع حال المتلقي، ومحل ابتلائه، من دون أن يقصد الإمام حصر مدلول السكر بالنوم حصراً تاماً بحيث لا ينطبق على غيره.

ومن أَمثلة ذلك أيضاً تفسير النعيم بولاية أهل البيت[٣] ومحبتهم في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴾ [٤] وفي بعض ظاهر هذه الروايات يبدو التضييق لمدلول النعيم على وجه التخصيص، ففي رواية الإمام الصادق عليه السلام: **«إن الله تعالى لا يسأل عباده عمَّا تفضل عليهم به، ولا يمن بذلك عليهم... ولكن النعيم حبنا أهل البيت وموالاتنا...»**[٥] وفي رواية أخرى عنه عليه

(١) فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٢٦٣

(٢) امكانيات التفسير واشكالياته: ٨٠

(٣) ينظر: البرهان: ٨/ ٣٧٤ - ٣٧٧

(٤) التكاثر: ٨

(٥) البرهان: ٨/ ٣٧٥

السلام قال: **«والله ما هو الطعام والشراب، ولكن ولايتنا أهل البيت»**[١] فتضييق دلالة (النعيم) - مع ما لها من مفهوم عام يشمل كل نعمة - بمدلول ولاية أهل البيت عليهم السلام لم يكن على وجه القصر والحصر بدلالة أنَّ هناك روايات أخرى أوردها البرهان فسرت النعيم بالصحة والامن... [٢]، فهذه الروايات التي تبدو أنها مختلفة في ظاهرها، تعطينا فهماً مفاده أنَّ النعيم له معنى واسع جداً يشمل كل المواهب الالهية المعنوية منها، مثل: الدين والايمان والقرآن والولاية، وأنواع النعيم المادية الفردية منها والاجتماعية، بيد أن النعم التي لها أهمية أكبر مثل نعمة الولاية يُسأل عنها أكثر، أأدى الانسان حقها أم لا؟ والروايات التي تنفي شمول الآية للنعم المادية يظهر أنها تريد أن تقول: لا ينبغي أن تترك المصداق الأهم للآية ونتمسك بالمصداق الأصغر، انه تحذير - في الواقع - إلى الناس بشأن سلسلة مراتب المواهب والنعم الالهية، وبأنهم يتحملون ازاءها مسؤولية ثقيلة[٣].

ونظير ذلك لفظة الفاحشة في قوله تعالى: **{يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً}**[٤] فهي في أصل وضعها تدل على العموم، إذ هي (كلمة تدل على قبح في شيء وشناعة، يقولون كل شيء جاوز قدره فهو فاحش، ولا يكون ذلك الا فيما ينكره)[٥] وذكر

---

(١) نفسه: ٨/ ٣٧٦

(٢) ينظر: البرهان: ٨/ ٣٧٨

(٣) ينظر: الامثل: ٢٠ / ٢٥٨

(٤) الاحزاب: ٣٠

(٥) معجم مقاييس اللغة: ٤/ ٤٧٨ (فحش)

ابن منظور أن (الفحش والفحشاء والفاحشة: القبيح من القول والفعل)[١] وانها في موارد استعمالها القرآني لحظ فيها هذا العموم، قال ابن عاشور: (كلّما وردت الفاحشة في القرآن نكرة فهي المعصية، واذا وردت معرفة فهي الزنا ونحوه)[٢] والمراد بها في المقام (كل ما اقترفن من الكبائر، وقيل هي عصيانهن لرسول الله صلى الله عليه وآله ونشوزهن وطلبهن منه ما يشق عليه أو ما يضيق به ذرعةً أو يغتم لأجله)[٣] واستثنى المفسرون أن يشمل هذا العموم الزنا لعصمة رسول الله صلى الله عليه وآله من ذلك، واذا ما جئنا إلى روايات أهل البيت عليهم السلام نجد انها فسرت الفاحشة في هذا المورد بـ(الخروج بالسيف)[٤] وفي رواية للإمام الصادق عليه السلام يقول فيها للسائل: (**«أتدري ما الفاحشة المبينة»**، قلت: لا، قال: **«قتال أمير المؤمنين عليه السلام»**)[٥] فمما لا شك فيه أنّ الإمام لا يقصد حصر مدلول الفاحشة بهذا المعنى الذي أشار اليه، الا أنه أراد بهذا المدلول تطبيقاً فاعلاً لورود الفاحشة من بعض أزواج النبي بعد وفاته صلى الله عليه وآله فلما كانت الفاحشة تعني الفعلة البالغة الشناعة والقبح وكان موردها هو عصيان النبي، وطلبهن منه ما يشق عليه[٦]، فإن المصداق الواقعي والحقيقي للفاحشة بعد وفاته صلى الله عليه

(١) لسان العرب: ٥/ ٣٢٥ (فحش)

(٢) التحرير والتنوير: ٢١/ ٣١٩

(٣) ارشاد العقل السليم: ١٠٢/٧

(٤) ينظر: البرهان: ٦/ ٢٥١

(٥) نفسه

(٦) أشار المفسرون إلى أنّ سبب نزول هذه الآية هو ان نساء النبي صلى الله عليه وآله قد طلبن منه طلبات مختلفة فيما يتعلق بزيادة النفقة، أو لوازم الحياة المختلفة بعد بعض الغزوات التي وفرت للمسلمين غنائم كثيرة، فبعضهن طلبت خادماً، وأخرى حلة، وثالثة قماشاً يمنياً خاصاً، ورابعة

←

وآله هو خروج إحدى زوجات النبي صلى الله عليه وآله لقتال الإمام المفترض الطاعة في حرب الجمل، وهذا يؤكد لنا انّ (اللفظ هو الثابت في النص ولا يتغير، غير أنّ المعنى الذي يتولد من اللفظ يتغير ويتطور ويختلف بحسب القارئ والمفسر، والزمان والمكان وعوامل أخرى)[١] وهنا يعني (أن تطور المعنى لا يعني بالضرورة التغيير في المحتوى، فأي تغيير في هندسة العوامل المؤثرة في بناء المعنى يؤدي إلى تغيير مستوى الفهم ونمط المعنى فيؤدي تالياً إلى بروز معاني بديلة وموازية للمفهوم المبحوث عنه)[٢].

وقد سبق لنا أن ذكرنا أن روايات أهل البيت عليهم السلام فسرت الفاحشة في أحد موارد استعمالها القرآني بـ(أئمة الجور) وكل ذلك يدل على عدم إرادة التخصيص، وانما المعصوم يحاكي بهذا التطبيق الواقع الخارجي ومستجدات كل عصر، فيكشف عن المصداق الأبرز لكل عصر، على أن يكون ذلك المصداق الجديد متوفراً فيه خصوصيات المفهوم وملاكه الذي صح انطباقه على المصداق الأول في مورد النزول.

لباساً مصرياً، وخامسة بساطاً خيبرياً، فامتنع النبي عن تلبية طلباتهن، واعتزلهن شهراً فنزلت الآيات (٢٨ - ٣١) من سورة الاحزاب، ومنها الآية السابقة تخاطبهن بنبرة التهديد والحزم: ينظر: البحر المحيط: ٤٧١/٨

(١) امكانية التفسير واشكالياته: ٦٧

(٢) نفسه.



# الفصل الثالث

# التحول الدلالي على مستوى التركيب

# التَّحولات في التركيب القرآني وتطبيقاتها الروائية

لاشك في أنَّ تركيب أجزاء الكلام وترتيبه خاضع لقوانين اللغة وقواعدها، وهو ما يمثل الأَصل الذي تجري عليه هذه التراكيب، إلا أنَّ هذا النظام ليس حتماً، فالمتكلم قد يخرج عن الحدود والمعيارية المطردة ويلجأ الى الانزياح التركيبي، ويسعى من ذلك الى تحقيق هدف دلالي، فإن أي تغيير في بناء التركيب لابد من أنْ يَحمل معه تغييراً في الدلالات والرؤى، فالمتكلم يسعى الى تحقيق سمات جديدة للنص تعجز عنها اللغة في حال تمسكها بأبعادها المعيارية الصارمة وأنَّ هذه الدلالات الجديدة لا يستطيع أنْ ينجزها من خلال الحدود المعيارية التي وضعها المتحدثون باللغة.

لقد توجهت عناية اللغويين الى البحث عن المعاني التي تؤديها التراكيب اللغوية في حال عدولها عن الأصل، ولا سيما البلاغيون، إذ إن عماد دراستهم لعلم المعاني يقوم حول العدول عن النمط المألوف على حساب مفهوم أَصحاب اللغة وتقاليدهم في صناعة الكلام[1]، إذ يعمد البلاغيون الى ذكر الاصل لكل واحد من أَساليب المعاني بوصفه مدخلاً وتمهيداً لعرض الصور البلاغية التي يخالف فيها الكلام ذلك الأصل.

(١) ينظر: البلاغة والاسلوبية، د. محمد عبد المطلب: ٢٧٠

وإذا ما جئنا الى النص القرآني فإننا نجده كثيراً ما يخالف المألوف من أَنظمة القواعد المعيارية ومقاييسها إذ إن أَهم ما يميز الكلام القرآني من ناحية التركيب عدوله عن تلك المقاييس المطردة[١]، من دون أنْ ندّعي أَن ذلك يمثل خروجاً أو خرقاً لنظام العربية، إنما هو خروج عن المقياس المعياري النحوي واللغوي لا الواقع الاستعمالي للنص القرآني.

إنَّ الوقوف عند مظاهر التحول التركيبي للنص القرآني يكشف لنا وجوهَ إعجاز القرآن وسماته الاسلوبية المتفردة، وقد توزعت هذه التحولات على أَغلب مظاهر التركيب وأَساليبه، من ذكر وحذف وتعريف وتنكير وتقديم وتأخير وقصر، وكذلك التحولات التي تطرأ على معاني الامر والاستفهام والنهي وغيرها من الأساليب الانشائية، الا إننا اقتصرنا على ذكر التحول الدلالي في خصوص الأَساليب التي وفَّت روايات أهل البيت عليهم السلام في رصد مظاهر التحول فيها:

---

(١) ينظر: الحجاج في القران: ٢٤٠

# التحول الانشائي[1]

توافق علماء العربية على تقسيم الكلام على خبر وانشاء، وهم إذا كانوا قد اتفقوا على اصطلاح الخبر فليس الامر كذلك عندهم في اصطلاح الانشاء، إذ ليس له ذكر عند العلماء الاوائل كالجرجاني والسكاكي، إذ كان يُعبَّر عنه بمصطلح الطلب، ثم ما لبث أنْ استقر مصطلح الانشاء قسيماً للخبر[2].

لذلك فإنَّ أَدنى تأمل في تراثنا العربي يلحظ عدم استقرار الجهاز المفاهيمي لكل منهما إذ لم تأت نظرية الخبر والانشاء عند علماء العرب مكتملة من أَول أمرها وإنما مرت بمراحل وأَطوار انتقلت فيها تلك النظرية من آراء وملاحظات متفرقة الى أصول ناضجة ومباحث مؤسسة ومن علائم تلك المرحلة هو عدم اتفاق جل البلاغيين على تعريفهما تعريفاً حدياً، وان غاية ما يمكن تعريفهما به هو التعريف بلوازمهما - أي تعريفهما بالرسم في اصطلاح المناطقة[3] - واللازم

(١) اكتفينا في هذه الدراسة بالبحث في التحول الدلالي الذي يرد على أساليب الانشاء من دون أساليب الخبر لما وجدناه من روايات تفي بمتطلبات الانشاء من دون الخبر.

(٢) ينظر: نظرية الافعال الكلامية في البلاغة العربية، د. ملاوي صلاح الدين، بحث في مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية في جامعة محمد خيضر، ع ٤/ ٢٠٠٩: ٨- ٩

(٣) المقصود بالتعريف بالرسم هو تعريف الشيء (المعرَّف) بأمور خارج عن ذاتيته بعكس التعريف الحدي الذي يكون بذاتيات المعرَّف. ينظر: المنطق محمد رضا مظفر: ١ - ٢ / ٩٤ و٩٦

الذي يعرفان به هو قبول أو عدم قبول الصدق والكذب[١]، فكان هو المعيار الاول والاساس في التمييز بينهما ثم ما لبثوا أنْ تعلقوا بأسس ومعايير أخرى تتكفل بهذا التمييز أَبرزها: معيار مطابقة النسبة الخارجية[٢]، ومعيار ايجاد النسبة الخارجية[٣] ،ومعيار قصد المتكلم[٤]، وهذه المعايير تارة تكون منطقية وتارة تداولية ولكنها كانت متداخلة في مصنفاتهم تداخلاً شديداً، ومن ثم يصعب فصل الجانب التداولي منها عن الجانب المنطقي[٥].

وفي أسلوب الانشاء استقرت أبحاث العلماء على تقسيمه على إنشاء طلبي وغير طلبي والانشاء الطلبي هو ما (يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب لامتناع تحصيل الحاصل)[٦] وهو يشمل: الامر والنهي والاستفهام والتمني والنداء [٧].

أما الانشاء غير الطلبي فهو ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب[٨] كصيغ المدح والذم وصيغ العقود والقسم والتعجب والرجاء[٩]. ولا يعنينا في هذه الدراسة اختلافهم في ما إذا كان هذا الاسلوب أو ذاك داخلاً في الانشاء الطلبي أو

(١) ينظر: مفتاح العلوم: ١٦٦ وما بعدها

(٢) ينظر: التداولية عند علماء العرب، د. مسعود صحراوي: ٦١

(٣) ينظر: نفسه: ٧١

(٤) ينظر: نفسه: ٧٨

(٥) ينظر: التداولية عند علماء العرب: ٥٨

(٦) الايضاح في علوم البلاغة، القزويني: ٥٢/٣

(٧) ينظر: علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي: ٥٩

(٨) ينظر: شرح المختصر على تلخيص المفتاح ،(ضمن شروح التلخيص) سعد الدين التفتازاني: ٢٣٦/٢

(٩) ينظر: علوم البلاغة، المراغي: ٦٠

غير الطلبي، الا أنهم اتفقوا على أن هذه الاساليب (تخرج عن مقتضى دلالتها الظاهرة الى أغراض وإفادات تواصلية بحسب ما يقتضيه المقام)[١] ولاسيما أساليب الطلب فـ(كل واحد من أنواع الطلب الانشائي استعمال هو الاصل والحقيقة فيه واستعمالات أخرى مجازية هي خلاف الظاهر)[٢] وهذه الدلالات المجازية هي دلالات تحويلية عن دلالاتها الاصلية أو الحقيقية، فالتحول الدلالي في هذه الأساليب (يقع عندما يتم تجاوز دلالة الأسلوب على المقام الذي يذكر فيه؛ ذلك أنَّ لأساليب اللغة دلالة مقامية يدل بها الاسلوب على شروط بعينها ينبغي أنْ تتحقق في المقام الذي يقال فيه الاسلوب، قد يتصل بعض هذه الشروط بالمتكلم، أو بالمخاطب، أو بعلاقتهما بموضوع التخاطب، ومن ثم فان اكتشاف هذا النمط من التحول الدلالي لا يتأتّى دون تحليل السياق الخارجي للخطاب)[٣]

وعلماء العربية كانوا على وعي بهذه الدلالات التحولية ولهم إشارات مبكرة بهذا الشأن، وإن الباحثين قديماً وحديثاً رصدوا هذه الدلالات في النص القرآني، فكثيراً ما يعدل في النص القرآني عن صورة الاصل في هذه الاساليب الى دلالات اخرى.

والروايات المنسوبة الى أهل البيت عليهم السلام تمثل أنموذجاً مبكراً لرصد هذه الدلالات التحولية في النص القرآني، ومع أنّ هذه الروايات قليلة في تفسير البرهان فإنها كافية لتدلل على قدم فكرة الربط بين التحول الدلالي ومخالفة شروط الاجراء على الحقيقة.

---

(١) التداولية عند علماء العرب: ١١٧

(٢) الظاهر اللغوي في الثقافة العربية: ١٥٨

(٣) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة: ٢٣

سنعمد في هذا المبحث الى إيراد هذه الروايات معززة بوقفة تحليلية نحدد فيها العناصر السياقية التي أنتجت هذه الدلالات التحولية بإجراء مقاربات بين هذه الدلالات ودلالاتها الحقيقية المثبتة لها، وسنذكر هذه الروايات التي تعاطت مع الاساليب الانشائية في أسلوبين من أساليب الانشاء هما: (الامر، والترجي) .

**١. التحول الدلالي في صيغة الأمر**

على الرغم من أن هناك خلافاً واضحاً بين البلاغيين والاصوليين والنحويين في تحديد دلالة الامر الحقيقية، فمنهم من ذهب الى أن الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما سواه، ومنهم قال: إنه مشترك بين الوجوب وغيره الى غيرها من الأقوال[١]، الا أنّ جمهور العلماء ذهب الى أن صيغة الأمر حقيقة في الدلالة على الوجوب[٢]، وقد نقل أحد الباحثين المحدثين عن أكثر الأصوليين والبلاغيين والنحويين المتأخرين أنّ مناط الامرية في الطلب هو الاستعلاء[٣]، فالأمر هو (طلب الفعل على جهة الاستعلاء)[٤] والالتزام بهذا القيد يفسح المجال واسعاً لدلالات تحويلية والمعبّر عنها عند البلاغيين بالدلالات المجازية، فادرجوا لذلك دلالات متعددة: كالندب والاباحة، والتهديد، والإرشاد، والإنذار، والإمتنان، والإكرام، والتخيير، والتعجيز وغيرها[٥] وهم في بحثهم هذه الدلالات درسوا العناصر الدلالية المكونة للدلالة الحقيقية لصيغة الامر، والممثلة لشروط اجراء الامر على حقيقته، ودلالاته الحقيقية

(١) ينظر: الامر والنهي عند علماء العربية والاصوليين، د. ياسين جاسم المجيد: ٨٩ وما بعدها

(٢) ينظر: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، الشوكاني: ١٤٣

(٣) ينظر: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د. قيس اسماعيل الاوسي: ٨٥ وما بعدها

(٤) الاحكام في أصول الاحكام، الآمدي: ١٤٠/٢ وينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: ٣٨١/٣

(٥) ينظر: الامر والنهي عند علماء العربية والاصوليين: ١٠٥ وما بعدها

هي الوجوب ثم حددوا كيفية تولد الدلالات التحويلية عن طريق دراسة العلاقة بين هذه العناصر والتحولات لصيغة الامر.

إنَّ من بين تلك الدلالات التحويلية التي رصدها الروايات المنسوبة الى أهل البيت عليهم السلام هي دلالة التهديد والمعبّر عنها بالروايات بالوعيد، ونجد ذلك في رواية عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلاً ﴾ [١] إذ قال عليه السلام **«هو وعيد توعّد الله عز وجل به من كذّب...»**[٢] ووردت هذه الدلالة في رواية عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾ [٣] قال عليه السلام: **«وعيد»**[٤].

وخروج صيغة الأمر في: (ذرني) و(فليؤمن- فليكفر) عن دلالة الامر،هو ما أيده المفسرون[٥] والمصحح لهذه الدلالة التحولية هو تخلف عنصر الارادة عن صيغة الامر، إذ يُشترط وجود عنصر الإرادة للدلالة بها على الأمر، فمتى امتنع إجراء هذه الابواب على الاصل تولَّد منها ما يناسب المقام، كما إذا قلت لعبد شتم مولاه، وأنت أدبته حق التأديب: اشتم مولاك[٦] وهذا يعني أنَّ الذي كشف وجود تحوّل دلالي في صيغة الامر هو عدم إرادة المعنى الحقيقي، ومثل ذلك كثير في القرآن الكريم

---

(١) المزمل: ١١

(٢) البرهان: ٨/ ١٥٠

(٣) الكهف: ٢٩

(٤) البرهان: ٥/ ٣١

(٥) ينظر: معالم التنزيل: ٥ / ١٦٧ وفتح الغدير: ٢/ ٣٣٤

(٦) ينظر: مفتاح العلوم: ٣٠٥

كقوله تعالى: { اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ }[١] قال أبو عبيدة (لم يأمرهم بعمل الكفر، وانما هو توعّد)[٢] لظهور أن ليس المراد الامر بكل عمل شاءوا[٣]، وهذا أمر شائع في لغة العرب كما يقول النحاس، فقد تقول: (يا غلام لا تكلم فلاناً، ثم تهدده فتقول: كلمه إنْ كنت صادقاً)[٤].

إنّ عنصر الارادة وإنْ كان له دور أَساس في تحديد دلالات الطلب عموما ومن ضمنها دلالة الامر، الا أننا مع ذلك نحتاج للكشف عن وجود عنصر الارادة الى تحديد دقيق لعناصر السياق سواء أكان لغوياً أم غير لغوي، ولا سيما ما يتصل بصفات المتكلم وعلاقته بالمخاطب وبموضوع الخطاب، وقد ذكرنا مثالاً على ذلك سابقا عند الحديث عن الرواية التي حددت دلالة صيغة الامر في قوله تعالى: { ولَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ }[٥].

**٢. التحول الدلالي لصيغة الترجي**

الترجي هو (ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله، ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق، فالطمع ارتقاب المحبوب، والاشفاق ارتكاب المكروه)[٦] وله أداتان رئيستان هما لعل وعسى[٧]، ولعلماء العربية خلاف حول كون الترجي من الانشاء

---

(١) فصلت: ٤٠

(٢) مجاز القرآن: ٢ / ١٩٧

(٣) ينظر: حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص: ٢/ ٣١٤

(٤) اعراب القرآن: ٢/ ٢٧٨

(٥) الاعراف: ١٤٣

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي النهاوني: ٤١٥/١

(٧) ينظر: الكتاب: ٤/ ٢٣٣

الطلبي أو من غير الطلبي وليس من غرض هذه الدراسة الدخول في تفصيله[١]، انما نريد أنَّ نبيّن هنا أنَّ دلالة الترجي تترك إشكالاً مفاده: أنّ إرتقاب الشيء يصح مع المخلوق ولا يصح مع الخالق؛ لأنَّ (الخلق هم الذين يعرض لهم الشكوك والظنون والباري منزه عن ذلك)[٢] لذلك راح علماء العربية يتأولون دلالات أخرى لأداتي الترجي في استعمالهما القرآني حينما يكون الرجاء من الخالق عز وجل وهذا يعني أنَّ الترجي يستبطن دلالات تحويلية في قبال دلالته الأصلية.

وقد تعاطت روايات أهل البيت عليهم السلام مع واحدة من هذه الدلالات التحولية وهي دلالة لعل وعسى على الوجوب بالنسبة الى الله تعالى، فقد ورد عن الإمام علي بن الحسين عليها السلام في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }[٣] قوله: **«لعل من الله واجب؛ لأنه أكرم من أن يعني عبده بلا منفعة ويطمعه في فضله ثم يخيبه، ألا ترى كيف قبح من عبد من عباده إذا قال لرجل: اخدمني لعلك تنتفع بي ولعلي أنفعك بها فيخدمه ثم يخيبه ولا ينفعه، فإن الله أكرم في أفعاله وأبعد من القبيح في أعماله من عباده»**[٤].

وكذلك وردت روايات عدة تفسر (عسى) بالوجوب عند تفسير قوله تعالى: { عَسَى اللّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ }[٥] فقد ورد عن الباقر عليه

(١) ينظر: أساليب الطلب: ٥٥٠

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٤/ ١٥٨

(٣) البقرة: ٢١

(٤) البرهان: ١/ ١٥١

(٥) التوبة: ١٠٢

السلام ان **«عسى من الله واجب»**[١] وهذا ما رواه البحراني عن الصادق والكاظم عليهما السلام[٢].

إن دلالة لعل وعسى على الوجوب حينما يكون الرجاء من الله، لاقت قبولاً واضحاً لدى علماء العربية، فهما عند كثير من المفسرين والنحويين والبلاغيين تفيدان في القرآن الكريم تحقيق مضمون الجملة التي بعدها، قال الزركشي: (عسى ولعل من الله واجبتان)[٣].

وفي قبال هذه الدلالة التحولية (الوجوب) عن معنى الترجي التي كشفت عنها روايات أهل البيت عليهم السلام يرى السيد الطباطبائي ان هذه الدلالة - كما جاء في رواية الإمام لا يقصد بها أن (عسى) قد استعملت في القرآن بمعنى التحقيق والوجوب، بل يعني به المصداق[٤]، إذ إن مثل هذه المعاني كالترجي والتمني إنما يعلّق عليهما او يُتقيَّد بها الكلام إذا كان من طبع الكلام بحسب المقام أن يعتريه ذلك المعنى وهذا لا يتصور بحقه تعالى، فعلمه بالخارجيات عين تلك الخارجيات لكمال الاحاطة وتمام القيومية، فإذا كان المناسب حينئذ قيام الترجي والتمني والتعجب وغيرها بالمتكلم كان قائماً به كما هو الغالب، وإنْ كان المناسب قيامه بالمخاطب قام به وانْ كان المناسب قيامه بطبع المقام قام به فقط، كخطابات القرآن على ما تشتمل عليه من المعاني الانشائية، فهذه الألفاظ جميعاً مستعملة في معانيها المعروفة المعهودة

(١) البرهان: ٣ / ٤٨٣

(٢) ينظر: البرهان: ٣/ ٤٨٣ - ٤٨٤

(٣) البرهان في علوم القرآن: ١٥٨/٤ وأقوال المفسرين والنحويين والبلاغيين في أساليب الطلب: ٥٥٥ وما بعدها

(٤) ينظر: تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن: ٥/ ١٧٠

ومعانيها جميعاً قائمة بطبع المقام من الكلام لا بنفس المتكلم تعالى عن ذلك وتقدّس، فهذا ما يرجع الى الاستعمال[١].

إنَّ القول بأن هاتين الاداتين استعملتا في القرآن بدلالتهما الحقيقية على وفق حال المخاطبين هو ما أثبته قديماً سيبويه، فهو يرى أنَّ استعمال مثل هذه الاساليب - ومن ضمنها لعل - (إنما أجري هذا على كلام العباد وبه أنزل القرآن)[٢] وهذا ما أيدّه الرضي الاسترآبادي، قال: (والحق ما قاله سيبويه وهو إنَّ الرجاء والاشفاق يتعلق بالمخاطبين؛ وإنما ذلك لأنَّ الأصل أنْ لا تخرج عن معناها بالكلية و(لعل) منه تعالى حمل لنا على أنْ نرجو أو نشفق)[٣].

(١) ينظر: نفسه: ١٧٠ - ١٧١

(٢) الكتاب: ١/ ٣٢٢

(٣) شرح الرضي على الكافية: ٤/ ٣٣٣

## التحول الرتبي

من الواضح أنَّ لكل كلمة في الجملة العربية ترتيباً خاصّاً بحسب وضعها التركيبي الا أنها في الوقت نفسه لا تتميز بحتمية هذا الترتيب، إذ إنه يمكن أن تتغير مكونات الجملة أو الوحدة الاسنادية تقديماً أو تأخيراً حين يسمح النظام اللغوي بذلك، وحسب السياق الكلامي[1]، أي إنَّ تغيير مواقع الألفاظ في الجملة له ما يسوغه من الناحية المعنوية والدلالية، فإعادة التركيب يمثل عدولا وتحولاً عن النظام النحوي ويقصد به (تغيير يقع على ترتيب عناصر الجملة أو الوحدة الاسنادية بالتقديم والتأخير...)[2] وهي ظاهرة شائعة في اللغة العربية وقد كان علماء العربية - قديماً - على وعي تام بها تأصيلاً وتطبيقا، ولاسيما فيما يتعلق بإدراكهم في ربط هذه الظاهرة بالمعنى فقد قال الجرجاني: (إنَّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله اولاً في النطق)[3] وغير ذلك من إشاراتهم الصريحة التي تؤكد لنا (أنَّ أي تغيير في النظام التركيبي للجملة يترتب عليه بالضرورة تغيير الدلالة

(١) ينظر: التراكيب النحوية وسياقها عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، صالح بلعبد: ١٧٣

(٢) التحويل في النحو العربي: ٧٣

(٣) دلائل الاعجاز: ٥٢

وانتقالها من مستوى الى مستوى آخر)[١] وقد بدا لنا ذلك واضحاً من خلال اهتمام البلاغيين بالبحث عن الاغراض المسوغة للتقديم، إذ قام البلاغيون بمحاولة استلال القيمة البلاغية الخاصة بكل موضوع من خلال التجاوب السياقي بين السطح اللغوي والدلالة المعنوية، إذ لا يمكن أنْ يعطي المظهر اللغوي الواحد - المقدم أو المؤخر - القيمة البلاغية نفسها في كل مرة، وإنما يتم استجلاؤها عبر التواشج القائم بين العدول الشكلي والمعنى المراد وبهذا تتعدد القيم البلاغية للمظهر الشكلي الواحد بحسب السياق الذي يحتويه[٢]، فأشاروا الى أغراض متعددة منها (الاختصاص والحصر والعناية والاهتمام والحفاظ على نظم الكلام) وغيرها من الأغراض التي ادرجها البلاغيون في كتبهم[٣].

وإذا كان التحول الرتبي يمثل ظاهرة أسلوبية بارزة في الكلام البشري فإنه عند علماء العربية يمثل مظهراً من مظاهر الاعجاز القرآني، فقد بلغ القرآن في هذا الفن كما في غيره الذروة في وضع الكلمات الوضع الذي تستحقه في التعبير بحيث تستقر في مكانها المناسب فـ(التقديم والتأخير في عبارة القرآن يحمل مغزاه العميق، ويضع المعنى في مكانه المحدد وتربطه بإبعاد المعنى للآية)[٤] فكل تحوّل رتبي في النص القرآني يُنتج أغراضا دلالية تنسجم والسياق القرآني، فالقرآن (لم يقدم لفظة على لفظة الا

---

(١) البلاغة والاسلوبية: ٣٣١

(٢) ينظر: العدول في البنية التركيبية قراءة في التراث البلاغي، بحث في مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ج ١٩، ع ٤٠ ربيع الاول، ١٤٢٨: ٥٦٨

(٣) ينظر: الايضاح في علوم البلاغة: ١٣٥ وما بعدها وينظر اساليب المعاني في القران، جعفر الحسيني: ٣٠٨ وما بعدها

(٤) الاعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي: ١١٧

لغرض يقتضيه السياق، وقد روعي في ذلك التعبير القرآني كله ونظر اليه نظرة واحدة شاملة)[١].

وقد تناول الباحثون هذه الظاهرة في النص القرآني في جوانبها المتعددة وقدّموا الكثير من الدراسات في ذلك[٢] الا أننا - وعلى الرغم من وضوح هذه الظاهرة في القرآن الكريم - نجد نضوبا في روايات البرهان في رصدها، ولعل مرجع ذلك يعود الى أنَّ المتلقين الاوائل للنص القرآني كانوا على وعي بنظم القرآن، وأفانينه التركيبية، إذ إنه توافق - في اطاره العام- مع سنن العربية في الكلام، لذلك لم ينشغل أهل البيت عليهم السلام بتبيين الواضح لدى المتلقين العارفين بنظم القرآن، ومع ذلك فإننا لانعدم أن نجد في بعضها ما يشير اليها، ومن ذلك ما جاء في الرواية المنسوبة الى الإمام الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾[٣] قال: **«رغبة وتقرباً الى الله تعالى ذكره واخلاصاً له بالعمل دون غيره»**[٤] فالرواية وإنْ لم تشر بشكل صريح الى وجود تقديم الا أنها حين ذكرت بأنَّ الآية تفيد أنَّ العمل والاخلاص لله دون غيره، ولما كان المفعول به للفعل (نعبد) مقدّماً في حين أن رتبته النحوية هو التأخير عن الفعل عرفنا أنَّ تلك الدلالات (دلالة القصر) التي ألمحت إليها الرواية منسجمة مع البنية السطحية لهذه الآية وهذا يستلزم أنْ تكون الرواية قد استبطنت تحولاً عن البنية العميقة (نعبدك) لإفادة الاختصاص والقصر

---

(١) التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي: ٧١

(٢) ومن هذه الدراسات كتاب: دلالات التقديم والتأخير في القران دراسة تحليلية، د. منير محمود المسيري وكتاب: التقديم والتأخير في القران الكريم، حميد احمد عيسى العامري

(٣) الفاتحة: ٥

(٤) البرهان: ١/ ١١٧

فـ(قد كان نقلها الى مستوى دلالي خاص يوافق أسلوب القـصر الـذي يتطلـب نقـل الاسم عن طريق التفكيك الى اليمين، ولما كان ذلـك يـصطدم بنيويـاً بعـدم امكانيـة استقلال المتصل بذاته تحتم تحويله اجبارياً الى قبيلـه وهـو الـضمير المنفـصل إيـاك)(١) وهذا معنى - أي القصر - توافرت الدراسات البلاغية والتفسيرية على ذكره(٢).

كذلك نقل البرهان رواية مهمـة عـن الإمـام الرضـا عليـه الـسلام يعيـد فيهـا الإمام ترتيب الآية لتحقيق غايات كلامية عقدية، إذ ينقل عنه البرهان في تفسير قوله تعالى: { وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ }(٣) قوله: (لقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها لكنه كان معصوماً)(٤) فمـن أجـل أنْ يـدفع الإمـام شبهة وقوع النبي يوسف عليه السلام في الهم وهو ما يستلزم المعـصية، يعيـد ترتيـب الآية بما يبعد وقوع الهم منه، وعلى وفق هذا التقدير يكون جـواب (لـولا) في البنيـة السطحية للآية متقدماً عليها، وهذا البناء الشكلي مُحوّل عـن بنـاء عميـق لهـا وهـو التقدير الذي أوضحته الرواية، وهذا معنى أيّده عدد مـن المفـسرين ومنـهم الـشريف المرتـضى، قـال في تفـسيره الآيـة (أنْ يحمـل الكـلام علـى التقـديم والتـأخير ويكـون تلخيصه: ولقد همت به ولولا ان رأى برهان ربه لهم بها، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أني تداركتك، وقتلت لو أني قد خلصتك، والمعنى لولا تداركي لهلكت ولولا تخليصي لقتلت وان لم يكن وقوع في الهلاك ولا قتل)(٥) وهذا مـا تبنـاه

(١) التحويل في النحو العربي: ٧٤

(٢) ينظر: الكشاف: ١/ ١٩ ينظر: المعاني في ضوء اساليب القران: ٢٣٢وأساليب المعاني في القرآن: ٣٣٥

(٣) يوسف: ٢٤

(٤) البرهان: ٤/ ١٧٩

(٥) تنزيه الانبياء: ٨٠

ابن عاشور، إذ يرى أنه (قدّم الجواب على شرطه للاهتمام به، وبذلك يظهر أنَّ يوسف على نبيّنا وآله وعليه السلام لم يخالطه هم بامرأة العزيز، لأنَّ الله عصمه من الهم بالمعصية بما أراه من البرهان)[١].

إننا في الوقت الذي نجد تأييدا لهذا التقدير فإننا أيضاً نجد من يعارض ذلك منطلقين من رؤية النحويين في عدم جواز تقديم جواب (لولا) عليها إذ إن الشرط له صدر الكلام كالاستفهام فلا يتقدم عليه الجواب فإن تقدم عليه شبه بالجواب وليس بجواب[٢]، وعليه فإنّ جواب (لولا) في الآية السابقة ليس مقدماً كما هو الفرض في الرواية السابقة بل هو محذوف، قال أبو حيان: (إن جواب (لولا) محذوف لدلالة ما قبله عليه ،... وكذلك هنا التقدير لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، فكان موجوداً الهم على تقدير انتفاء رؤية البرهان، لكنه وجد رؤية البرهان فانتفى الهم)[٣].

والواقع أن الرافضين لتقدم جواب (لولا) انطلقوا من رأي البصريين في حين أن الكوفيين جوزوا ذلك فلا تقدير للجواب عندهم بل الجواب مقدم من تأخير[٤].

ونرى أن السيد الطباطبائي استطاع أنْ يوفّق بين التقدير الذي أشارت اليه الرواية والذي يُحفظ به عصمة النبي يوسف عليه السلام وبين منع النحويين تقدم جواب الشرط على أداة الشرط حين ذهب الى أنَّ جملة (وهم بها) ليست جزاء لأداة الشرط بل هي مقسم به بالعطف على قوله (ولقد همت به) وهو في معنى الجزاء

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٥٣/١٢

(٢) ينظر: شرح المفصل، ابن يعيش: ٩ /٧

(٣) البحر المحيط: ٢٥٨/٦

(٤) ينظر: شرح المفصل: ٩ / ٧

فاستغني به عن ذكر الجزاء[(١)].

وبعيداً عن التحقق من مطابقة هذا التحول الرتبي الذي قدمته رواية الإمام الرضا عليه السلام لقواعد النحويين فإنه قد حقق غايته العقدية بتنزيه النبي يوسف عليه السلام عن الخطأ والمعصية، وهو ما يمثل واحداً من حلول أخرى تعاضدت روايات أخرى في بيانها، واختلاف هذه الحلول ربما يعود الى اختلاف المستويات المعرفية للمتلقين، فعمد الائمة عليهم السلام - على فق هذه الروايات المنسوبة إليهم - على تنويع هذه الحلول بغية أن يناسب كل واحد منها مقام المتلقي، وهي تشترك جميعاً في تحقيق غايتها العقدية، أما ما يتعلق بشبهة أن يكون هذا الحل أو ذاك مخالفاً لطبيعة اللغة فلا يستبعد أن يكون ذلك صحيحاً ولاسيما إذا كانت هذه الرواية أو تلك معرضة للنقد السندي الا أننا نقول اجمالاً إنَّ اللغة تقوم على الشكل الذي يفرزه الواقع اللغوي لا على أساس الحدس والتخمين، وإنَّ واقع الجملة هو الكلمات التي تنساب فعلاً على لسان المتكلم لا الكلمات المفترضة أو التي يقدرها خيال اللغوي[(٢)]، فالمهم هو الوصول الى قصد المتكلم من عبارته لا الى مجرد ما تقوله العبارة بوصفها نصاً لغوياً يفهم من خلال أدوات وقوانين لغوية معروفة، ومن ثم فإنَّ أي معنى قد يحتمله التركيب ويكون غير مقصود لا يصلح تفسيراً له، فكما أن دلالات الألفاظ - كما يقول الآمدي ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم[(٣)]، فكذلك التراكيب إذ إن بناءها اللغوي تابع لقصد المتكلم أيضاً.

(١) ينظر: الميزان: ١١/ ١٣٠

(٢) ينظر: الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، د. نعمة رحيم العزاوي، بحث في كتاب دراسات في اللغة: ١٥٧

(٣) ينظر: الاحكام في اصول الاحكام: ١/١٤

## التحول المطابقي

يرى الدكتور تمام حسان أنَّ المطابقة تعد قرينة لفظية على فهم المعنى المراد، ويقصد بها ما يحدث من توافق بين كلمة وأُخرى في التعريف والتنكير، وفي العدد والنوع وغيرها من أبواب النحو المتعددة[1]، وهذا يعني أَنها مجموعة من العناصر اللغوية التي تؤدي وظائف متماثلة أو متشابهة أو تدل على معانٍ نحوية، وهي بهذا المعنى قد عرفها النحويون القدامى واشترطوها قاعدة أساسية في كثير من الابواب النحوية[2]، الا أنه قد يعدل عن المطابقة الى ما يخالفها، وهذا ما عبّر عنه أحد الدارسين المعاصرين بـ(العدول عن المطابقة) وعرفه بـ(المخالفة في الاحكام لشيء حمل على شيء آخر سواء أكان في النوع أم العدد أم التعريف والتنكير أم العلامة الاعرابية)[3] وهذا لا يعد تجاوزاً أو اعتباطاً في أَمر هذه اللغة بقدر ما يكون من أَمر تحقيق غاية المعنى التي أَرادها المتكلم تجاه المخاطب[4].

ومن مظاهر المطابقة والتحول عنها التي رصدناها في روايات أهل البيت هو

---

(١) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢١٣ وينظر: المعنى وظلال المعنى: ٣٣٥

(٢) ينظر: العدول في المطابقة في العربية، د. حسين عباس الرفايعة: ١٩ وما بعدها

(٣) نفسه: ٢٨

(٤) ينظر: نفسه

التحول عن مطابقة الضمير للاسم الذي يعود عليه، فالأصل في الضمير أن يطابق مرجعه في العدد والجنس، الا أنه قد يتحول عن هذه المطابقة لمعنى يريده المتكلم وقد وقع الكثير منه في القرآن الكريم، فمن صور هذا التحول أن المتكلم يبدأ بضمير المثنى ثم يتحول عن الكلام الى ضمير المفرد، ومن ذلك قوله تعالى: { وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ }(١) فقد تقدم اسمان متعاطفان احدهما مذكر (الصبر) والآخر مؤنث (الصلاة) وأفرد الضمير المؤنث في (انها) على أقرب مذكور وهو الصلاة وكان وجه الكلام أن يأتي بضمير التثنية لتحقيق مبدأ المطابقة، وقد وجه المفسرون هذا التحول الى إرادة المعنى، فقد عاد الضمير على الصلاة، لأنها موضوع الكلام ومداره(٢).

ومما جاء الضمير مفرداً مذكراً بعد اسمين متعاطفين قوله تعالى: { وَاللّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ }(٣) فقد وحَّد الضمير في (يرضوه) مع انه مسبوق باسمين متعاطفين.

ومن الموارد المشابهة لهذا التحول - التي رصدها إحدى روايات البرهان - هو في قوله تعالى: { ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا }(٤) فالضمير في (عليه) جاء مفرداً مع انه مسبوق بمثنى: (هما) فأشارت رواية منسوبة الى الإمام الرضا عليه السلام أن

(١) البقرة: ٤٥

(٢) ينظر: أنوار التنزيل: ١/٧٨ وينظر: روح المعاني: ١/ ٢٥١

(٣) التوبة: ٦٢

(٤) التوبة: ٤٠

الضمير عائد على رسول الله صلى الله عليه وآله دون صاحبه[١] وألمحت الرواية أنَّ هذا تحول مقصود لعدم إرادة الخير لصاحبه قال عليه السلام: **«وما ذكره فيها بخير»**[٢] ولذلك قد شعر بعض المفسرين - كالرازي - بحراجة الموقف من هذا التحوّل الضمائري بسبب خلفيات مذهبية فالتزم أن الضمير في (عليه) راجع الى صاحبه دون النبي، ولازمه كون إنزال السكينة والتأييد بالجنود عائدين الى صاحب النبي[٣]، الا أن هذا مخالف لسياق الآية إذ إن هناك أموراً عدة تدل على رجوع الضمير الى النبي صلى الله عليه وآله منها: الاول رجوع الضمائر التي قبله وبعده إليه كقوله: (الا تنصروه) و(نصره) و(لصاحبه) و(ايده) فلا سبيل الى رجوع ضمير (عليه) من بينها وحده الى غيره من غير قرينة قاطعة تدل عليه.

الثاني: إن الكلام في الآية مسوق لبيان نصر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله حيث لم يكن معه أحد ممن يتمكن من نصرته إذ يقول: (الا تنصروه فقد نصره الله...) وانزال السكينة والتقوية بالجنود من النصر فذلك له صلى الله عليه وآله خاصة، وهذا يدل على أن قوله تعالى: (فانزل الله سكينته عليه) متفرع على قوله (فقد نصره الله) في عين أنه متفرع على قوله (إذ يقول لصاحبه لا تحزن) فإنّ الظرف ظرف للنصرة على ما تقدم، والكلام مسوق لبيان نصره تعالى اياه صلى الله عليه وآله لا غيره، فالتفريع تفريع على الظرف بمظروفه الذي هو قوله (يقول لصاحبه لا تحزن) وغيرها من الوجود التي يمكن الاستدلال بها على رجوع الضمير الى النبي من

---

(١) ينظر: البرهان: ٣/ ٤٢٤

(٢) نفسه

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ٦/ ٥٢

دون صاحبه[١].

إن الضمير لما كان من الاشياء المبهمة فإنه يحتاج الى ما يفسره ويرفع عنه هذا الابهام، وهذا يكون في ضمير الغائب من دون ضمير المتكلم والمخاطب فهما مما لا يحتاج الى ما يوضحه أو يفسره؛ لأن حضور صاحبه أو المشاهدة تؤدي ذلك في حين أنَّ ضمير الغائب خال من هذه المشاهدة فاحتاج الى هذا المفسر أو المرجع[٢]، وهذا المفسر في الاعم الاغلب يكون اسماً ظاهراً مقدماً على ضميره وأن يكون الاقرب[٣]، الا أنه قد يتحول عن هذه المطابقة بين الضمير ومرجعه لوجود قرائن لفظية أو معنوية، فيتحقق بذلك التحول غايات دلالية، ولذلك نظائر كثيرة في القرآن الكريم، ومن تلك الموارد التي رصدتها إحدى روايات أهل البيت عليهم السلام وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّى إذا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾[٤] فقد جاء في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام قوله: **«يقول الله حتى استيأس الرسل من قومهم وظن قومهم ان الرسل قد كذبوا، جاء الرسلَ نصرُنا»**[٥] فهذه الرواية تشير الى أنّ الضمير في (ظنوا) لم يعد على الاسم الظاهر القريب وهو الرسل، بل عاد على محذوف مقدر بحسب الرواية بـ(قومهم) أي المرسَل اليهم، وهذا التحوّل في عدم مطابقة الضمير للاسم الظاهر القريب جاء ليحقق غاية عقدية، إذ إن هذه الرواية جاءت في سياق

(١) ينظر: الميزان: ٩/ ٢٨٩ وما بعدها

(٢) ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي: ١/ ٢٢١

(٣) ينظر: معاني النحو: ١/ ٦٦ وما بعدها

(٤) يوسف: ١١٠

(٥) البرهان: ٤/ ٢٣٩

احتجاج الإمام الرضا عليه السلام على المأمون بعدم صحة ما ينسب الى الانبياء من أنهم غير معصومين، إذ إن لازم عود الضمير على الرسل يعني انهم - أي الرسل - ظنوا أنهم كُذبوا فيما وعدوا به من جانب الله من نصر المؤمنين وإهلاك الكافرين، ومن المعلوم أنّ هذا الظن سواء أكان بصورة الإذعان واليقين أم بصورة الزعم والميل الى ذلك الجانب، اعتقاد باطل لا يجتمع مع العصمة[١]، في حين أنَّ اعادة الضمير الى غير الرسل - كما هو فرض هذه الرواية - يدفع هذا الوهم وينزه الأنبياء من الوقوع في المعصية، وهذا ما أيده السيد الطباطبائي إذ عدّ هذه الرواية منسجمة مع ما تبناه من تفسير للآية المباركة[٢].

ومن صور عدم المطابقة الضمائرية البارزة في روايات البرهان في مستواها التفسيري لا في مستوى رصدها التحول القرآني هو ان كثيراً من الروايات ترجع الضمير على خلاف مقتضى الظاهر، فكثيراً ما نجد الضمير يُرجع الى ما لا يتقدم له ذكر في سياق الآية وانما يحدد مرجعه على وفق نسق غيبي، كما في الرواية التي فسرت قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ﴾[٣] فقد ذكرت روايات متعددة بأن المقصود أن ابراهيم عليه السلام من شيعة النبي صلى الله عليه وآله فهو من شيعة الإمام علي عليه السلام أي ان مرجع الهاء في (شيعته) يعود على النبي صلى الله عليه وآله ذلك لأن ابراهيم لما كشف له عن بصره رأى أنواراً الى جانب العرش ورأى نور علي عليه السلام فقال: اللهم اجعلني من شيعة أمير المؤمنين فأخبر الله

(١) ينظر: مفاهيم القرآن: ٥/ ٩٨

(٢) ينظر: الميزان: ١١ / ٢٨٤

(٣) الصافات: ٨٣

ذلك في كتابه[١]، في حين أنّ ظاهر سياق الآيات التي يؤكد أن الضمير في (شيعته) يعود لنوح على نبيّنا وآله وعليه السلام أي أن ابراهيم كان ممن يوافقه في دينه وهو دين التوحيد[٢].

ومن ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾[٣] إذ جاء في عدد من روايات البرهان انّ المقصود في (بدّله) يعني بدّل عليا[٤]، مع أن ظاهر مرجع الضمير يعود على القرآن.

وأحياناً نجد في عدد من الروايات أنها تفكك في مرجعية الضمير عند إيراده ثانياً، فلا تطابق بين مرجعية الضميرين، بل تحدد مرجعية للضمير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر والسياق الذي يحكم الآية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾[٥] ففي روايات عدة نقلها البرهان تشير الى أن الضمير في (تؤمنن به) يعود على النبي، وأن الضمير في (تنصره) تعود الى الإمام علي عليه السلام[٦] مع أن ظاهر الآية وسياقها يؤكدان أن مرجعية الضمير واحدة، إذ إن كلا الضميرين يعودان على النبي محمد صلى الله عليه وآله.

وهنا لا بد لنا من أن نذكر أن التحول من مخاطب الى مخاطب آخر على

(١) ينظر: البرهان: ٦/ ٤١٩

(٢) ينظر: الميزان: ١٧/ ١٤٨

(٣) يونس: ١٥

(٤) ينظر: البرهان: ٤ / ١٥

(٥) آل عمران: ٨١

(٦) ينظر: البرهان: ٢/ ٦٠ - ٦١

الرغم من ثبات الضمير كما هو الحال في الرواية السابقة - ليس أمراً غريباً على العربية وعلى النص القرآني، فمن ذلك قوله تعالى: { لَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعاً }[١] فالضمير في (بهم) الاولى يعود على قومه، وفي الثانية يعود على الملائكة، والمعنى كما قال ابن عباس: ساء ظناً بقومه، وضاق ذرعاً بأضيافه[٢].

ومن ذلك قوله تعالى: { قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ }[٣] فقد ذهب كثير من المفسرين الى أنَّ الآية الثانية (ذلك ليعلم) من كلام يوسف عليه السلام[٤].

ولا شك في أنَّ تحديد مرجعية الضمير وما يتبعه من تحديد جهة الخطاب على وفق هذه الرؤى التفسيرية بما فيها ما ورد في روايات البرهان هو أمر بالغ الصعوبة والتعقيد لخلو هذه النصوص من الاشارات النصية التي تدعم ذلك التحديد، ونرى أنَّ روايات البرهان المماثلة لما عند المفسرين هي بدرجة أكثر تعقيداً؛ لأنَّ تحديد مرجعية الضمير في هذه الروايات جاء - كما ذكرنا سابقاً - على خلاف مقتضى الظاهر، ومنافياً للسياق، ولذا أخرج عدد من المفسرين تلك المضامين الروائية من دائرة التفسير ليدخلها في دائرة التأويل أو الجري[٥]، فيما إذا كانت مثل هذه الروايات صحيحة السند وبخلافه فهي ساقطة عن الاستدلال من الأصل.

(١) هود: ٧٧

(٢) ينظر: جامع البيان: ١٥ / ٤٠٨

(٣) يوسف: ٥١ - ٥٢

(٤) ينظر: معالم التنزيل: ٤/ ٢٤٩ ولباب التأويل في معالم التنزيل: ٥٣٣/٣

(٥) ينظر: الميزان: ٣/ ٣٨٨ و٦/ ١١١و تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقران: ٤/ ٣٣٥

# التحول في جهة الخطاب

من الظواهر التي أفادتها روايات البرهان ظاهرة اختلاف المخاطب الظاهري عن المخاطب الحقيقي في التركيب القرآني، وبتعبير آخر نجد أنَّ عدداً من الروايات ترى أنَّ المخاطب النحوي الظاهري غير مقصود للمتكلم، ولذا هي تقدّم مخاطباً آخر، فالخطاب هو خطاب العين والمراد به الغير، وهذا ما عبَّرت عنه روايات أهل البيت عليهم السلام بنزول القرآن بطريقة (إياك أعني واسمعي يا جارة)[1] وانطلاقاً من هذه القاعدة الكلية، رأت هذه الروايات أنَّ كل خطاب فيه عتاب موجه للنبي إنما يراد به غيره، كما ورد عن الرضا عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾[2] قال عليه السلام: **«هذا مما نزل باياك اعني واسمعي يا جارة، خاطب الله تعالى بذلك نبيه واراد امته»**[3].

وأيّد السيد الطباطبائي هذا المعنى، ورأى أنَّ الآية هي (في مقام دعوى ظهور كذب المنافقين، وأنهم مفتضحون بأدنى امتحان يمتحنون به، ومن مناسبات هذا المقام القاء العتاب الى المخاطب وتوبيخه والانكار عليه كأنه هو الذي ستر عليهم فضائح أعمالهم وسوء سريرتهم، وهو نوع من العناية الكلامية يتبين به ظهور الأمر

(١) ينظر: البرهان: ١ / ٥٥

(٢) التوبة: ٤٣

(٣) البرهان: ٣/ ٤٢٨

ووضوحه لا يراد أزيد من ذلك فهو من أَقسام البيان على طريق (إياك أعني واسمعي يا جارة) فالمراد بالكلام إظهار هذه الدعوى لا الكشف عن تقصير النبي صلى الله عليه وآله وسوء تدبيره في إحياء أمر الله، وارتكابه بذلك ذنباً - حاشاه - واولوية عدم الإذن لهم معناها كون عدم الإذن أنسب لظهور فضيحتهم وأنهم أحق بذلك لما هم من سوء السريرة وفساد النية لا لأنه كان أولى وأحرى في نفسه وأقرب وأمس بمصلحة الدين)[١].

ومن الروايات الاخرى التي نهجت هذا التحول في تحديد المخاطب هو ما جاء في تفسير قوله تعالى: { وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ }[٢] فقد ورد عن الصادق عليه السلام ان المخاطبة للنبي صلى الله عليه وآله والمعنى للناس[٣].

وهكذا تمضي روايات أهل البيت عليهم السلام في التعاطي مع الآيات التي تشكل في ظاهرها عتاباً، أو توبيخاً للنبي صلى الله عليه وآله وبذلك يمثل هذا التحول الدلالي حلاً لمخالفة الجملة لمجموعة الشروط المقامية للأسلوب، ولعل غياب هذا المنهج أَوقع عدداً من المفسرين في إشكالية توجيه هذه الآيات بما يحفظ مقام النبي، فقد أُلجأ الرازي - مثلاً - الى القول بأَن النبي قد ترك الأولى في إذنه للمنافقين كما هو الحال في الآية السابقة[٤]، ولو أَنه اعتمد منهج أهل البيت عليهم السلام في

---

(١) الميزان: ٩/٢٩٤-٢٩٥ وتفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن: ٢٣٧

(٢) القصص: ٨٦

(٣) ينظر: البرهان: ٦/ ١٠٢

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ٩/ ٢٠

التعامل مع هذا الاسلوب القرآني لما لجأ الى هذا التأويل المتكلف.

وبالطريقة نفسها تعاطت هذه الروايات مع الخطاب القرآني المتوجه بظاهره لنزول النص والواقع في نظر هذه الروايات أنّه متوجه الى مخاطبين سابقين لهم زماناً ومكاناً، وهذا ما نجده في الخطابات المتوجهة لبني اسرائيل، فظاهر عدد من النصوص القرآنية أنها تخاطب اليهود المعاصرين لنزول القرآن كما في قوله تعالى: { وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ }(١) إذ ورد عن الإمام العسكري عليه السلام قال: **«انجينا أسلافكم»**(٢) وكما في قوله تعالى: { وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ }(٣) فأشارت الرواية المنسوبة الى الإمام العسكري الى أن في الآية تحولاً خطابياً، فالذي قال هم أسلافهم، والمبعوث هم أسلافهم، والموت لأسلافهم(٤)، فالخطاب في بنيته السطحية متوجه الى المخاطب الحاضر في ضوء ضمير الخطاب (الكاف) وفي بنيته العميقة - على ما جاء في الرواية - موجه الى المخاطب الغائب.

وقد أدرك متلقو النص القرآني هذه التحولات الخطابية فأبدوا تساءلهم عن فلسفة هذا التحول، وقد كشفت لنا رواية منسوبة الى الإمام علي بن الحسين عليهما السلام تنبؤنا عن هذا الادراك، إذ تروي لنا أنَّ رجلاً في مجلس الإمام سأله عن

---

(١) البقرة: ٤٩

(٢) البرهان: ١/١١٤

(٣) البقرة: ٥٥ - ٥٦

(٤) ينظر: البرهان: ١/٢٢٠

سبب توبيخ الاخلاف بما فعل الاسلاف في قوله تعالى: { وَإِذ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ }(١) وفي ضوء هذا التساؤل قدّم الإمام جواباً يُنبئ عن فلسفة هذا التحول فقال له: («**إنَّ القرآن نزل بلغة العرب، فهو يخاطب فيه أهل اللسان بلغتهم**»، يقول الرجل التميمي: وقد أغار قومه على بلد وقتلوا من فيه، قد أغرتم على بلد كذا وكذا وفعلتم كذا وكذا، ويقول العربي أيضاً: نحن فعلنا ببني فلان ونحن سبينا آل فلان، ونحن خربنا بلد كذا، لا يريد أنهم باشروا ذلك، ولكن يريد هؤلاء بالعذل وهؤلاء بالافتخار أنّ قومهم فعلوا كذا وكذا، وقول الله عز وجل في هذه الآيات إنما هو توبيخ لأسلافهم وتوبيخ العذل على هؤلاء الموجودين، لأنَّ ذلك هو اللغة التي بها نزل القرآن، ولأن هؤلاء الأخلاف أيضاً راضون بما فعل اسلافهم مصوبون ذلك لهم، فجاز أنْ يقال: أنتم فعلتم إذ رضيتم قبيح فعلهم)(٢).

وقد أَشار الطبري الى هذا المعنى قال: (وانما جاز أنْ يقال (وإذ انجيناكم من ال فرعون) والمخاطب به لم يدرك فرعون ولا المنجين منه؛ لأنَّ المخاطبين بذلك كانوا أبناء من نجاهم من فرعون وقومه، فأضاف ما كان من نعمة على آبائهم اليهم، وكذلك ما كان من كفران آبائهم على وجه الاضافة، كما يقول القائل لآخر، فعلنا بكم كذا وقتلناكم وبيناكم، والمخبر إما أن يكون قومه وعشيرته بذلك أو أهل بلده ووطنه كان له ذلك أدرك ما فعل بهم من ذلك او لم يدركه)(٣) والإمام - على وفق

(١) البقرة: ٦٣ - ٦٤
(٢) البرهان: ١/ ٢٣٧
(٣) جامع البيان: ٢/ ٣٨

الرواية السابقة - يحيل المتلقي على نسق العربية وأساليبها في فهم أساليب القرآن، إذ إن من أساليب العرب في الكلام إضافة أَفعال الأَسلاف الى الأبناء وخطاب الابناء واضافة الفعل اليهم وهو لإبائهم[١]، وتعليل تلك الاضافة هو: أن يقال بالنسبة للأفعال والامور الحميدة فإن الشرف الحاصل للآباء يلحق الأبناء؛ وبذلك يصح الامتنان والافتخار بمآثر الآباء، وهذا أمر معلوم عند العرب، وأما في جانب الذم أو الإذلال الواقع فانه يلحق الابناء إنْ كانوا على مناهجهم وطريقتهم[٢]، والإمام بهذه الاحالة يعمق فكرة الانسجام بين الاسلوب القرآني مع أساليب العرب في الكلام والتخاطب، مع احتفاظ النص القرآني وتفرده بخصائص بيانية وأسلوبية ضمنت له اعجازه على كلام العرب، ولذلك جاء التأكيد على ضرورة (أنْ يكون المفسر عارفاً بأخبار العرب مطلعاً على لغاتها جامعاً لخطبها ومنافراتها، راوياً لإشعارها وأمثالها)[٣] وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام: **«تعلموا العربية فإنها كلام الله الذي يكلم به خلقه»**[٤].

(١) ينظر: المزهر: ١/ ٣٣٤

(٢) قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد بن عثمان السبت: ٣١٦/١

(٣) الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني، د. عدي جواد علي الحجار: ٢٥٩

(٤) بحار الانوار: ١/ ٢١٢

## التحول الدلالي في ضوء مسلك التقدير

إنَّ التقدير هـو نتيجـة طبيعيـة لوجـود الحـذف، فالتقـدير يقـوم علـى حـذف، فالمحذوف هو عينه المقدّر، الا أن الحذف من فعل المرسل، والتقدير من فعـل المتلقـي وهذا يعني أنَّ التقدير يمثل عنصراً تحويلياً؛ لأنَّه محوّل عن الاصـل فـ(الاصـل عـدم التقدير، وان النص قائم بنفسه مستغن عن اضمار كلمات أو تقديرات، الا أنْ يقوم الدليل على الحاجـة الى ذلـك بحيـث يختـل المعـنى مـع عدمـه)[1] وقـد رصـدت هـذه الدراسة مجموعة من التقديرات الـتي اعتمـدها روايـات البرهـان وقـد جـاءت للوفـاء بغايات دلالية إذ تعيد هذه الروايات تركيب البنية اللفظية للنص القـرآني بحسب مـا مطلوب في المعنى فتبدو الألفاظ بعد تقدير المحذوف أدلة علـى المعـاني بعـد أنْ كانـت تلك المعاني ادلة على الألفاظ قبل تقدير المحـذوف وغالبـاً مـا تـسهم هـذه المعـاني في تعزيز وتدعيم البناء العقائدي المتبنى من أهل البيت علـيهم الـسلام، وقـد ظهـر دور هـذه التقـديرات في الآيـات الـتي تعاطـت مـع الـصفات الالهيـة، إذ أَسـهمت هـذه التقديرات في نفي التجسيم والتشبيه عـن الله تعـالى، كمـا في قولـه تعـالى: ﴿ وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾[2] إذ ورد عن الإمام الرضا عليه السلام قوله: **«انّ الله**

(١) الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، ناصر المبارك: ٤٥

(٢) الفجر: ٢٢

**لا يوصف بالمجيء والذهاب تعالى الله عن الانتقال، انما يعني بذلك وجاء امر ربك»**[١] فالتقدير هنا مبني على حذف مضاف وهو ما ارتضاه كثير من المفسرين[٢].

وعلى العموم تمضي كثير من التقديرات التي رصدناها في روايات أهل البيت عليهم السلام بإعادة البناء التركيبي للنص القرآني على وفق مقتضيات المعنى على خلاف ما هو شائع في كثير من الدراسات النحوية التي تدرس الظاهرة على وفق مقتضيات الصناعة النحوية وأبرز مظاهرها ربط التقدير بالعامل النحوي.

ونظائر ذلك نجده في الروايات التي تعاطت مع الآيات التي يحكي ظاهرها التوصيف البشري للذات الالهية كالخداع والمكر.. كما في قوله تعالى: **{ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا... }** [٣] فقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: **«يعني يخادعون رسول الله»**[٤] وقد انتصر الشيخ البلاغي لهذا الرأي من دون أنْ يشير الى الرواية إذ رأى أنَّ الذي يظهر من المقام أنهم بقولهم ذلك يخادعون الرسول والذين آمنوا على حقيقة المخادعة، فالجرأة على مخادعة الرسول - بمنزلة الجرأة على مخادعة الله[٥].

وغيرها من الروايات التي تعاطت مع هذه النصوص بالطريقة نفسها، وأغلبها مبني على تقدير مضاف محذوف، وهو أمر شائع في القرآن الكريم عند كثير من

---

(١) البرهان: ٨/ ٢٨٢

(٢) ينظر: مجمع البيان: ١٠ / ٣٤٤ وارشاد العقل السليم: ١٥٨/٩ واعراب القرآن، الاصفهاني: ٥٢٢ واعراب القرآن العظيم المنسوب لزكريا الانصاري، ٥٥٩

(٣) البقرة: ٩

(٤) البرهان: ١/ ١٣٨

(٥) ينظر: آلاء الرحمن: ١/ ١٥٢ - ١٥٣

المعربين للقرآن الكريم[١].

وهنا لابد ان ننتبه اننا في الفصل الثاني رأينا أنَّ مجموعة من الروايات حلّت اشكالية نسبة التوصيف البشري في بعض النصوص القرآنية بصرف مداليل هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرية على وفق آليات المجاز لتبعد الذات الالهية عن مكامن النقص والعيب، في حين أن الروايات السابقة الذكر تعاطت مع هذه النصوص نفسها بطريقة أخرى معتمدة طريقة التقدير مع الابقاء على المداليل الحقيقية لهذه الألفاظ، وليس بالضرورة ان تكون هذه الروايات متقاطعة ومغايرة لتلك، إذ من المحتمل أن يكون أهل البيت عليهم السلام قد اعتمدوا مبدأ التنوع في التأويل للنص القرآني ما دامت هذه التأويلات تراعي المعهود في نظم العربية والابعاد السياقية للنص القرآني، فتتنوع التوجيهات للنص القرآني بحسب حال المتلقي ووعيه ومستوى ثقافته وهو مبدأ اعتمده أهل البيت عليهم السلام بشكل واضح وبارز وهو ما ينسجم مع طبيعة النص القرآني، إذ انه (يترك امام المتلقي مزيجاً من المعطيات السياقية التي تشرّع له الفهم الذي يرتئيه، وتسمح له بالاجتهاد المناسب، من هنا تتنوع القراءات لتحدد المعنى المناسب، والمعنى في مثل ذلك يتلون ويتنوع بفضل النسيج الفني الذي شكل النص من جهة وتنوع القراءة من جهة ثانية)[٢].

وإذا كان حذف المضاف في الروايات السابقة جاء للوفاء بغايات عقدية، فهو في ظاهر بعض الروايات الاخرى جاء على فق معهود العرب في الميل الى الاختصار

(١) ينظر: علاقة الظواهر النحوية بالمعنى في القرآن الكريم، د. محمد أحمد خضير: ٢٤٣

(٢) تأويل النص القرآني وقضايا النحو، د. محمود حسن الجاسم: ٢٥٧

والايجاز، إذ إن من خصائص العربية الميل الى الايجاز[١]، ومن ذلك ما جاء في رواية منسوبة الى الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) عقب قوله تعالى: { وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ } [٢] حيث قال الإمام: **«وانما عني بالقرية أهلها»**[٣] وهذا يعني أنه قد حُذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه، وهذا ما ارتضاه أغلب المفسرين، قال أبو حيان: (والمراد أهلها إذ لا توصف القرية بالظلم... فالمعنى كثير من أهل القرى أهلكناهم...)[٤].

ومن الملاحظ أنَّ الشائع لدى المفسرين والمعربين تقدير الحذف في الأهل في اغلب الآيات التي تتحدث عن القرية والقرى[٥] معتمدين على قرينة عقلية، إذ القرية لا تسأل ولا تهلك ولا تظلم و.... بحسب ما تذكره هذه الآيات، الا أننا وعلى الرغم هذا الشياع لا نرجح أنْ يكون الإمام علي بن الحسين عليه السلام جنح الى تقدير المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في لفظة القرية الوارد ذكرها في الآية السابقة حينما قال: **«وانما عني بالقرية أهلها»** بل الذي نحتمله أنَّ الإمام عليه السلام يرى أن الأهل يطلق على القرية اطلاقاً حقيقياً بدليل أنَّ الإمام استدل على صحة هذا الاطلاق بقول تعالى: { وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ } [٦] إذ تحتمل الدراسة أنَّ الإمام أراد أنْ يلمح الى أنَّ الضمير في (بعدها) عائدة على القرية ولو

---

(١) ينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة: ٩

(٢) الانبياء: ١١

(٣) البرهان: ٥/ ٢١١

(٤) البحر المحيط: ٧/ ٤١٨

(٥) ينظر: علاقة الظواهر النحوية بالمعنى: ٢٥٠

(٦) الانبياء: ١١

كان يريد أهل القرية لقال: { وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَم} ويتعزز هذا القول لدينا حينما وجدنا روايات أخرى فسرت القرى بالرجال وخصصتهم بأهل البيت عليهم السلام بشكل واضح وصريح، وذلك في قوله تعالى: { وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ }[١] إذ نقل البرهان روايات متعددة عن أهل البيت عليهم السلام يذكرون فيها أنَّ المقصود بالقرى أهل البيت، ومن تلك الروايات الرواية المنسوبة للإمام الصادق عليه السلام وهي رواية طويلة وموضع الشاهد فيها قوله: **«ذاك نحن أهل البيت، قد سماكم الله اناساً، وسمانا قرى»**[٢] وحيندما استغرب السائل - هذا الاطلاق بادر الى الإمام مطالباً بالدليل، قال: (جعلت فداك، أوجدت هذا في كتاب الله أن القرى رجال؟ فأجابه الإمام بقوله: **«أليس الله تعالى يقول:** { وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا }[٣]، **فللجدران والحيطان السؤال ام الناس؟ وقال تعالى:** { وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَاباً شَدِيداً }[٤] **فلمن العذاب للرجال ام للجدران والحيطان**[٥]**؟»**، ولا شك في أنَّ الإمام بهذا الاسلوب الحجاجي استطاع أن يحقق وظيفة تحويلية استبدل من خلال هذا الاسلوب قناعة المتلقي (السائل) في انحصار اطلاق القرية على الجمادات، فمن خلال استحضار النصين القرآنيين السابقين تبين أنَّ القرية هي تجمع سكاني يُسأل ويعذب، وهذا ما

---

(١) سبأ: ١٨

(٢) البرهان: ٦ / ٣٣٣

(٣) يوسف: ٨٢

(٤) الاسراء: ٥٨

(٥) ينظر: البرهان: ٣٣٣/٦

يؤيده الاصل اللغوي لهذه اللفظة قال ابن فارس: (قري: اصل صحيح يدل على جمع واجتماع)[١] ورأى مصطفوي أنها استعملت في القرآن الكريم في مورد الابنية والعمارات، وفي مورد الافراد والجماعات وفي موردهما معاً، ودلّل على ذلك بالشواهد القرآنية[٢] ولعل صلاحية اطلاق لفظ (القرية) على المجتمع السكاني من دون حاجة الى تقدير أو اضمار أو مجاز كما تدعمه القرائن السياقية النصية وعززته روايات أهل البيت عليهم السلام هو الذي دفع أحد الباحثين المحدثين الى ضرورة التمييز بين القرية وأهل القرية في الاصطلاح القرآني وأن بينهما فرقاً دلالياً، وأن الاعجاز القرآني يتضح بشكل منقطع النظير عند معرفة متى استعمل القرآن القرية ومتى استعمل أهل القرية[٣].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٧٨

(٢) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن: ٩/ ٢٨٠ - ٢٨١

(٣) ينظر: النظام القرآني ،عالم سبيط النيلي: ١١٦ وما بعدها وبنية النص القرآني في كتب الاعجاز عند المحدثين، يعقوب يوسف: (رسالة ماجستير) ١٥٦ - ١٥٧

# التحولات في غير منطوق التركيب القرآني

يُطلق الاصوليون على الوحدة الكلامية التركيبية الدالة بحرفيتها على المعنى المقصود بـ اصطلاح (المنطوق الصريح) ويقصدون به: (ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة والتضمن)[1] أو (ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالباً له)[2] أو هو (حكم دل عليه اللفظ في محل النطق)[3] الا أن المنطوق الصريح أو ظاهر الوحدة الكلامية ليس هو السبيل الوحيد للدلالة على قصد المتكلم واستنباطه، بل هناك طريق آخر يعده الاصوليون

(١) الدلالة التركيبية لدى الاصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة، اطروحة دكتوراه مقدمةإلى كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، محمد علي فالح: ٧٣ نقلا عن عضد الملة الإيجي: شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي: ٢/ ١٧١ وقد دأب المناطقة والاصوليون على تقسيم الدلالة اللفظية على ثلاثة أقسام هي:

دلالة المطابقة واللفظ فيها يدل على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع اوراقه وما فيه من نقوش وغلاف

الدلالة التضمنية، واللفظ فيها يدل على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده او الغلاف

الدلالة الالتزامية واللفظ فيها يدل على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له كدلالة لفظ السرير على الارتفاع. ينظر: المنطق: ١-٣/٣٣-٣٤ وينظر: دلالة تراكيب الجمل عند الاصوليين، د.موسى بن مصطفى العبيدان: ٥٨

(٢) اصول الفقه، محمد رضا مظفر: ١ ـ ٢ / ٩٦

(٣) دروس في اصول الفقه الإمامية: ٢/ ١٤٨

من الطرق المؤدية الى معرفة القصد وهو ما أطلقوا عليه المنطوق غير الصريح، أي أن المعنى يدرك ضمناً من الكلام، لذلك عرفوه بأنه (ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام)[١] أي أنَّ الذهن ينتقل في معرفته لدلالة هذه الوحدة التركيبية من معناها، ومنه الى معنى اخر لازم له، يدركه المتلقي وتساعده على ذلك القرائن السياقية المختلفة[٢].

وقدَّم الاصوليون أنماطاً متعددة يتحقق بها المنطوق غير الصريح، وهي دلالة الاقتضاء، ودلالة الاشارة ودلالة الايماء[٣]، واختلفت تصوراتهم حول (المفهوم)[٤] في كونه من أنماط المنطوق غير الصريح، أو التعامل معه على أنه قسم مستقل بذاته، وهو يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء أكانت إنشائية أم اخبارية، ويقصد به (كل ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق وفهم معناه)[٥] او (هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق)[٦] وقد فضلنا في هذه الدراسة أن ندرج كل ما لا يفهم فهماً مباشراً أو حرفياً من الكلام في ضمن المنطوق غير الصريح سواء أكان ذلك من باب المفاهيم أم لا، وغايتنا من ذلك أنّ نرصد ما كشفته الروايات

(١) دلالة تراكيب الجمل عند الاصوليين، موسى بن مصطفى العبيدان: ٢٧٦ نقلا عن شرح القاضي عقد الملة والدين لمختصر المنتهى الاصولي: ٢/ ١٧٢

(٢) ينظر: دلالة تراكيب الجمل عند الاصوليين: ٢٧٦

(٣) ينظر: الدلالة التركيبية لدى الاصوليين: ٧٤

(٤) غالباً ما يرد مصطلح المفهوم والمفاهيم في هذه الدراسة ونقصد به ما كان مرادفا للمعنى، اما هنا فهو اشارةإلى اصطلاح الاصوليين له، وكما ورد تعريفه في أعلاه

(٥) شرح اللمع، الشيرازي: ١/ ٤٢٤

(٦) دروس في اصول فقه الإمامية: ٢/ ١٤٨

التفسيرية من دلالات لم تكن في ضوء المعطيات النصية الصريحة، وهذا هو بمثابة التحوّل الدلالي، فالأصل في اللغة وفي بنائها التركيبي أنها تنبئ عن مقاصد المتكلمين بها بنحو صريح ومباشر (الا أنَّ معرفة اللغة وقواعدها قد لا يسعف وحدها في فهم التعبيرات اللغوية المستخدمة؛ لأنَّ المتكلمين لا يتقيدون بحرفية اللغة في كثير من الأحيان، وهو ما يجعل المخاطب في حاجة الى عوامل أخرى تساعد على فهم حديث المتكلم، منها السياق الثقافي والاجتماعي وجملة الاستنتاجات التي يهتدي اليها منطقياً او عرفياً عن طريق القرائن)[١] وقد أشار الإمام الصادق عليه السلام الى هذا المبدأ عقب قول ابراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام: { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ }[٢]: **«لم يبلغ به شيئاً اراد غير الذي قال»**[٣].

ومن الروايات التي كشفت عن المدلول القرآني عبر الاستنتاجات الاشارية (المنطوق غير الصريح) - بتعبير الاصوليين - هي الرواية التي بيَّن فيها الإمام علي عليه السلام مقدار مدة الحمل الدنيا بستة اشهر استناداً الى قوله تعالى: { وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً }[٤] وقوله تعالى: { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ

---

(١) المعنى وظلال المعنى: ١٤١

(٢) الانعام: ٧٦ ـ ٧٨

(٣) البرهان: ٣/ ٤٤

(٤) الاحقاف: ١٥

كَامِلَيْنِ **}** (١) فما يتبقى من الثلاثين شهراً بعد احتساب مدة الرضاع (سنتان) هو ستة اشهر وهو مدة الحمل الدنيا(٢).

وقد أدرج الاصوليون نظير هذه الدلالة في ما يعرف عندهم بدلالة الاشارة، ويقصد بها: (ما يؤخذ من اشارة اللفظ لا من اللفظ)(٣) فهي (للإشارة الى ما ثبت بنظمه [أي الكلام] لغة، لكنه غير مقصود ولا سبق له النص)(٤) أي أن هذه الدلالة لم تستفد من البنية التركيبية بشكل صريح ومباشر، وإنما هي من لوازم تلك البنية لا من منطوقها، فتحديد مقدار مدة الحمل -كما في الرواية السابقة - لم يبينه القرآن الكريم، وانما استنتجه الإمام من مجموع نصين قرآنيين.

ومن ذلك الرواية التي تنسب للإمام الصادق عليه السلام ، إذ استنتج الإمام حكما شرعياً مفاده وجوب ترك الصوم للمسافر استناداً الى قوله تعالى: **{** فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ **}** (٥) فقال الإمام: **«ما أبينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه»**(٦) وواضح جداً أنّ هذا الحكم ليس منطوقاً للآية المباركة، بل هو مفهوم للآية - باصطلاح الاصوليين - وهو مفهوم مخالف إذ يقسم الاصوليون

---

(١) البقرة: ٢٣٣

(٢) ينظر: البرهان: ٧/ ١٩٢ وقد جاءت هذه الاشارة من الإمام علي عليه السلام على صيغة حكم في قضية محاولة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رجم امرأة بعد أن تبين له أنها ولدت لستة أشهر، مع اصرار المرأة أنها لم ترتكب فاحشة، وأن مولودها هو ابن زوجها، فانقذ الإمام المرأة بهذا الحكم، عندئذ قال الخليفة الثاني - كما تذكر الرواية -: ( لولا علي لهلك عمر) )

(٣) المستصفى، الغزالي: ٢٦٣

(٤) متن المنار، النسفي: ٥٢١

(٥) البقرة: ١٨٥

(٦) البرهان: ١ / ٣٩٦

المفهوم على قسمين: الاول: مفهوم الموافقة، ويقصد به (ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإذا كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً)[١] ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[٢] إذ استفيد من قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) حرمة ضرب الوالدين او شتمهما، ونحو ذلك وتحريم هذه الأفعال الشنيعة من المعاني المفهومة من الكلام، فالسياق الكامل للآية القرآنية مسوق لحث الناس على احترام الوالدين، وبذلك يكون مقصود الكلام هو تحريم الإذى للوالدين، وما إن اتفق على هذا المقصود يتضح أن أي تسبب في أذاهم سيندرج في نطاق التحريم، فالمنطوق للبنية التركيبية للآية (لا تقل لهما اف) هو الحرمة، وهو موافق لدلالة المفهوم الذي هو الحرمة أيضاً[٣].

اما القسم الثاني: فهو مفهوم المخالفة، وهو (ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق)[٤] أو هو (ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق)[٥] ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[٦] فإنَّ تعليق المدلول المثبت بالشرط دلّ على المدلول المخالف المنفي

(١) اصول الفقه: ١-٢: ٩٨

(٢) الاسراء: ٢٣

(٣) ينظر: البحث النحوي عند الاصوليين: د. مصطفى جمال الدين: ٢٧٥

(٤) الاحكام في اصول الاحكام: ٣/٧٠

(٥) اصول الفقه: ١- ٢/ ٩٨

(٦) الحجرات: ٦

وهو انه إذا جاءنا عدل لا نتبين[١]، فالأصوليون يبنون تعريفهم لمفهوم المخالفة على أساس علاقة التناقض بين طرفي الجملة الظاهرة وهو المنطوق المثبت والباطن وهو المسكوت عنه المنفي[٢]، أو العكس ويعد من أساليب الايجاز إذ (تختصر الجملتان في جملة واحدة تعطينا الحكمين المتخالفين بتعبير واحد)[٣] ومفهوم المخالفة يؤدى بأساليب متعددة كالشرط والوصف والغاية[٤] وقد اختلفت رؤى الاصوليين في تحديد ضوابط مفهوم المخالفة لكل واحد من هذه الاساليب، وفي مورد الاستشهاد بالرواية السابقة ابتنى مفهوم المخالفة على أسلوب الشرط، إذ إنَّ منطوق الآية أفاد الوجوب، وموضوعه الصيام وقد تعلق الحكم بموضوعه، فوجوب الصيام مشروط بالحضور المقابل للسفر، أي أنّ الشرط علة للجزاء والمنطوق هنا جاء بالإثبات، في حين أن مفهوم هذه الجملة يكون بالنفي أي: من لم يكن حاضراً (مسافراً) فلا يجب عليه الصوم وبهذه الرواية يمكن أن يستدل بها على حجية مفهوم الشرط[٥] في خضم الجدل الدائر بين الاصوليين بين من يثبت المفهوم لجملة الشرط وبين من ينفيه.

ولم تعد دراسة المنطوق غير الصريح في التراكيب اللغوية مقتصرة على الاصوليين، بل لدراسة المعنى غير الصريح حضور في الدراسات اللسانية المعاصرة، إذ تكاد تكون ثنائية: منطوق / مفهوم عند الاصوليين موافقة لثنائية: دلالة

(١) ينظر: الدلالة التركيبية عند الاصوليين: ٧٩

(٢) ينظر: نفسه

(٣) دروس في أصول فقه الإمامية: ٢/ ١٦٣

(٤) ينظر: نفسه: ٢/ ١٦٦

(٥) ينظر: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي: ١٦ / ٣٢١

تصريحية / دلالة حافة عند اللسانيين، ووجه القرابة بينهما أنَّ المنطوق والدلالة التصريحية يتخذان مادهما (أي الدال والمدلول) من اللغة، في حين أن المفهوم والدلالة الحافة ليسا من اللغة او بعبارة أدق ليس من المفهوم في محل النطق بعبارة الاصوليين السالفة، وليست الدلالة الحافة من اللغة بعبارة أحد اللسانيين المعاصرين[١]، وتسمى الدلالة الحافة عند اللسانيين بالدلالة المضمرة، وتتجلى هذه الدلالة في ذلك المعنى الذي لا تدل عليه ألفاظ التعبير ولا صورة التركيب وانما يدل عليه الاستدلال المنطقي او القرينة الحالية[٢]، وتدرس - أي الدلالة المضمرة - في ضمن مستويات المعنى وأبعاده المعرفية، إذ إن البعد اللساني وغير اللساني يشتركان في دراسة المعنى فـ(يتناول المعنى البعد اللساني كلما كان وليداً للأداة اللسانية أي انه يستعمل الألفاظ ومركباها، وما ينشأ عنها من تعابير وجمل ونصوص انطلاقاً من العلامة اللغوية كما يتناول البعد غير اللساني كلما استخدم علامات غير لسانية)[٣] ويتولد عن البعد اللساني مفهوما المعنى وهما: المعنى التركيبي الدلالي إذ يتولد هذا المعنى من انتظام العلامة داخل التركيب ومن قيمتها الدلالية المعجمية والثاني: المعنى الاستدلالي التداولي الذي يتولد من استعمال العلامة وتأويلها لدى المتخاطبين، وعلى هذا يمكن القول بان المعنى اللغوي يتخذ صيغتين:

ـ صيغة بارزة في التركيب والدلالة

ـ وصيغة مضمرة في التداولية بعدِّها مجالاً يستغل تغير العلامة اللغوية بالتفسير

---

(١) ينظر: الحجاج في القرآن: ٢٦٤

(٢) ينظر: الخطاب اللساني العربي، د. بنعيسى عسو أزاييط: ١/ ١٠٢

(٣) نفسه: ١ / ٩٦

والتأويل[١] وبعيداً عن الالتزام بتصنيفات الأصوليين واللسانيين وتسمياتهم لدلالات المنطوق غير الصريح، فإننا نجد روايات عدة فهمت من النصوص القرآنية دلالات تجاوزت - في الوصول اليها - حرفية اللغة وبنائها التركيبي المُنتج لهذه الدلالات، او على الأقل اعتمدت عناصر غير لغوية في الكشف عن هذه الدلالات، ومن ذلك الروايات التي بينت حقيقية مراد النبي ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[٢] فقد وجهت روايات أهل البيت عليهم السلام هذه الاخبار الصادرة عن ابراهيم عليه السلام على نحو الفرض والتقدير لإلزام الخصم ومخاصمتهم، إذ روي عن الإمام الرضا عليه السلام: **«إنَّ ابراهيم عليه السلام وقع الى ثلاثة أصناف، صنف يعبد الزهرة، وصنف يعبد القمر، وصنف يعبد الشمس... فلما جن عليه الليل رأى الزهرة قال: هذا ربي؟! على الانكار والاستخبار، فلما أفل الكوكب قال: لا أحب الافلين، لأنَّ الأفول من صفات المحدث لا من صفات القديم، فلما رأى القمر بازغاً قال: هذا ربي على الانكار والاستخبار... فلما أصبح ورأى الشمس: قال هذا ربي؟! هذا اكبر من الزهرة والقمر، على الإنكار والإستخبار لا على الإخبار والإقرار..»**[٣].

(١) ينظر: نفسه

(٢) الانعام: ٧٦ - ٧٨

(٣) البرهان: ٣/ ٤٤

فهذه الرواية تبين لنا بوضوح أنّ ما صدر عن ابراهيم عليه السلام في الآية من قوله (هذا ربي) لم يكن على وجه الحقيقة والبناء، وانما هو مجرد فرض صدر منه مجاراة لقومه لبناء الاثر المهم عليه وهو إبطال حججهم، وإلزامهم بفساد عقيدتهم[١]، فجرى قوله مجرى التسليم والمجاراة بعدّ نفسه كأحدهم ومجاراتهم وتسليم ما يسلموه، ثم بيان ما يظهر به فساد رأيهم وبطلان قولهم، وهذا الطريق من الاحتجاج أجلب لأنصاف الخصم، وامنع لثوران عصبيته وحميته، وأصلح لإسماع الحجة[٢]، فبعبارة (هذا ربي) تعني هذا ما تعتقدون أنه ربي[٣] وتحتمل الرواية وجهاً آخر حينما قال الإمام الرضا عليه السلام إنّ ذلك على سبيل الاستخبار انه قال ذلك على سبيل الاستفهام، الا أنّ مجموعة أخرى من الروايات هي الأخرى وجهت قول ابراهيم عليه السلام على الفرض والتقدير ولكن لا لإلزام الخصم ومحاججتهم، بل قال ذلك على سبيل التأمل والتفكر، ومن ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام: **«لم يكن من ابراهيم عليه السلام شرك وانما كان في طلب ربه، من غير شرك»**[٤] وفي رواية اخرى عن احدهما عليهما السلام - أي الباقر او الصادق: **«انما كان طالباً لربه، ولم يبلغ كفراً، بمنزلته»**[٥] وفي هذا الصدد يقول المرتضى في جواب عن كيفية توجيه قول ابراهيم عليه السلام: **«انه لم يقل ذلك مخبراً، وانما قال فارضاً ومقدراً على سبيل الفكر والتأمل، الا ترى انه قد يحسن**

(١) ينظر: مواهب الرحمن: ١٤/ ٢٨ - ٢٩

(٢) ينظر: الميزان: ٧/ ١٨٣

(٣) ينظر: الامثل: ٤/ ٢١٥

(٤) البرهان: ٣/ ٥٠

(٥) نفسه: ٣/ ٥٣

**من أحدنا إذا كان ناظراً في شيء ومتأملاً بين كونه على إحدى صفتيه، إذ يفرضه على احدهما لينظر فيما يؤدي ذلك الغرض اليه من صحة أو فساد، ولا يكون بذلك مخبراً في الحقيقة، ولهذا صح من أحدنا إذا نظر في حدوث الاجسام وقدمها أن يفرض كونها قديمة، ليتبين ما يؤدي اليه ذلك الغرض من الفساد»**(١) ويتعزز هذا الوجه بما نقل البرهان من روايات تحكي أنَّ ابراهيم عليه السلام كانت المرة الاولى التي يرنو فيها بنظرة الى السماء، والى كواكبها الساطعة، لان امه كانت منذ طفولته قد أخذته في غار خوفاً عليه من بطش نمرود الجبار وجلاوزته(٢)، فإبراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام كان يريد شخصياً أن يفكر في معرفة الله وأن يعثر على المعبود الذي كان يجده في فطرته النقية، وفي اعماق ذاته، فهو يعرف الله بنور فطرته ودليل العقل الاجمالي، ولكنه كان يبحث عن مصداقه الحقيقي، بل كان يعلم بمصداقه الحقيقي أيضاً، ولكنه كان يريد أن يصل عن طريق الاستدلال العقلي الأوضح الى مرحلة حق اليقين(٣)، وعلى هذا فقول ابراهيم عليه السلام ليس من القطع والبناء اللذين يعدان من الشرك، وإنما هو افتراض أمر للنظر الى الآثار التي تشبته وتؤيده(٤).

إن هذا التوجيه الثاني وان كان مقبولاً في نفسه الا أنه لم يكن مرضياً عند عدد من المفسرين والباحثين، إذ لا يناسب مقام ابراهيم الخليل الذي احتفى به ربه العظيم، فاتاه الله ما لم يؤت غيره من الانبياء والمرسلين، وقد حكى الله عنه في آيات

---

(١) تنزيه الانبياء: ٤٠

(٢) ينظر: البرهان: ٣/ ٤٨ - ٤٩

(٣) الامثل: ٤/ ٢١٤

(٤) ينظر: الميزان: ٧/ ١٨٢

سابقة أنه كان على علم بحقيقة الامر، وأن الذي يتولى تدبير أمره ويخفي عليه ويبالغ في إكرامه هو الله سبحانه دون غيره[١].

إنّ تضمن روايات أهل البيت عليهم السلام لأكثر من وجه ليس أمراً غريباً، ويحتمل أنْ لا يكون ذلك من التناقض، إذ إن أهل البيت عليهم السلام في كثير من الاحيان ليسوا في مقام البيان الواقعي للتفسير وإنما هم في مقام دفع الشبهات التي تثار حول هذا النص القرآني أو ذاك، فيطرح الائمة أكثر من وجه ليناسب كل وجه منها حال المتلقي ومستواه الثقافي، وبذلك تكون هذه الوجوه المتعددة قد حققت غرضها في دفع الشبهات وتفنيدها.

وسواء صح أحد هذين الوجهين - في مورد الآية السابقة - أم صحّا معاً، فإننا نلحظ بوضوح أنَّ الروايات قد أدخلت عنصراً غير لغوي في توجيه قول ابراهيم عليه السلام وهو قصد المتكلم، فالروايات على اختلاف توجيهها ترى أنَّ قول ابراهيم على نبيا وآله وعليه السلام: (هذا ربي) ليس مقصوداً به الاخبار الجدي، وان ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام أراد إثبات الربوبية للكوكب والقمر والشمس، بل أراد غير ما قال كما صرحت رواية الإمام الصادق عليه السلام: **«أراد غير الذي قال»**[٢] ووقوف الائمة عليهم السلام على قصد ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام الحقيقي - بحسب الروايات - تمخض عنه هذا التحول الدلالي في الخبر، إذ ليس المراد به إخبار المخاطب بمضمونه كما هو الاصل في القاء الخبر[٣]، وهذا يؤكد أنه لا يمكن

---

(١) ينظر: الميزان: ١٨٢/٧-١٨٣ ومواهب الرحمن: ١٤/ ٣٠ ومفاهيم القرآن: ١٥٥/٥

(٢) البرهان: ٣/ ٥٣

(٣) ينظر: الايضاح في علوم البلاغة: ١ / ٤٢

الركون الى مجرد ما تقوله العبارة بوصفها نصاً لغوياً يفهم من خلال ادوات وقوانين لغوية معروفة، بل لابد من الوصول الى قصد المتكلم فـ(الأمور تتنزل على المقاصد لا على الصور)[١] ومن هنا يتأكد ضرورة التفريق بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، فالمعنى المقصود (هو المفهوم من القولة المستخدمة في ظل عناصر السياق)[٢] سواء أكان السياق لغوياً أم غير لغوي.

ونظير ذلك هو تلك الروايات التي تعاطت مع التراكيب الخبرية في القرآن الكريم التي لا تطابق نسبتها الكلامية الواقع الخارجي، وذلك في مواضع ثلاثة: الاول: فيما ذكره القرآن من اتهام يوسف لأخوته بالسرقة: قال تعالى: { فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ }[٣] أما الثاني والثالث فهو ما حكاه الله عن قول ابراهيم عليه السلام فالثاني: في إخبار ابراهيم عن أنه سقيم في قوله تعالى: { فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ }[٤] في حين أنه لم يكن سقيماً، وإنما ترك ذلك عذراً لترك مصاحبتهم في الخروج من البلد، اما الثالث: فحين ينسب تحطيم الأصنام للصنم الكبير في قوله تعالى: { قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ }[٥] والواقع يثبت أنه عليه السلام هو الذي كسر الاصنام وجعلها جذإذاً

---

(١) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ابن حجر: ٤/ ٥٦٥

(٢) المعنى وظلال المعنى: ١٤١

(٣) يوسف: ٧٠

(٤) الصافات: ٨٨ - ٩١

(٥) الانبياء: ٦٢ - ٦٣

الا كبيرها. فقد صرحت روايات أهل البيت عليهم السلام أنّ هذه الأقوال (الأخبار) لا تطابق الواقع الخارجي، ومع ذلك فهي - أي الروايات تنفي ان يكون ذلك كذباً، إذ روي عن أَبي عبد الله الصادق عليه السلام: »لقد قال ابراهيم (إني سقيم) ووالله ما كان سقيماً، وما كذب ولقد قال: (بل فعله كبيرهم) وما فعله كبيرهم وما كذب، ولقد قال يوسف (ايتها العير انكم لسارقون) والله ما كانوا سرقوا، وما كذب»[١] ويتمثل الحل في رفع هذا التناقض الظاهري - في رؤية هذه الروايات - بأن هذه الاخبار لا تجسد المراد الجدي لقائليها، وإنما قصدوا من ورائها الإصلاح، كما في رواية الإمام الصادق عليه السلام في توجيه قول ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام (بل فعله كبيرهم): قال عليه السلام: **«انما قال [ذلك] ارادة الاصلاح»**[٢] وقد لقي هذا التوجيه قبولاً لدى المفسرين، فإبراهيم عليه السلام - كما يرى ابن عاشور - (في انكاره ان يكون هو الفاعل اراد الزامهم الحجة على انتفاء ألوهية الصنم العظيم وانتفاء الوهية الاصنام المحطمة بطريق الاولى على نية أن يكر على ذلك كله بالإبطال ويوقنهم بأنه الذي حطم الأصنام وأنها لو كانت آلهة لدفعت عن أنفسها ولو كان كبيرهم كبير الآلهة لدفع عن حاشيته وحرفائه، ولذلك قال (فاسألوهم إن كانوا ينطقون) تهكُّماً بهم وتعريضاً بأن ما لا ينطق ولا يعرب عن نفسه غير أهل للإلهية)[٣].

وتسمية يوسف على نبينا وآله وعليه السلام لإخوته بالسارقين - كما يرى

(١) البرهان: ٤/ ١٩٩

(٢) البرهان: ٥/ ٢٣٥

(٣) التحرير والتنوير: ١٠١/١٧

الطباطبائي - (لم تكن تسمية جدية وهمة حقيقية بل توصيفاً صورياً فحسب لمصلحة لازمة جازمة)[١] وفي قول ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام: (اني سقيم) كان عذراً منه انتحله عليه السلام ليتركوه فيخلو ببيت الاصنام[٢].

إن نفي روايات أهل البيت عليهم السلام وصف هذه الأخبار بالكذب اعتماداً على قصد قائليها الذين لم يريدوا بها الاخبار الجدي، طابق رأي ابراهيم النظام المعتزلي (ت ٢٣١ هـ) إذ رأى أنَّ معيار صدق الخبر وكذبه هو اعتقاد المخبر، فصدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، سواء أطابق الواقع أم لم يطابقه، وكذب الخبر عموم مطابقته لاعتقاد المخبر سواء لم يطابق الواقع ام طابقه[٣]، وقد تمسك النظَّام بظاهر الآية الكريمة: ﴿ إذا جَاءكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾[٤] فانه تعالى سجّل عليهم بانهم كاذبون في قولهم: نشهد انك لرسول الله، مع انه مطابق للواقع، فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع لما صح هذا[٥].

وبهذا يكون النظَّام قد خالف جمهور اللغويين والبلاغيين الذين اعتمدوا معياراً تجريدياً للتمييز بين صدق الخبر وكذبه الذي يتمثل عندهم في مطابقة الكلام للواقع الخارجي فإذا طابقه كان الكلام صادقاً، وإذا لم يطابقه كان الكلام كإذباً

(١) الميزان: ١١ / ٢٢٥

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ١٤٢/٢٢

(٣) ينظر: شرح مختصر التفتازاني، الدسوقي: ١٦٦

(٤) المنافقون: ١

(٥)ينظر: الايضاح في علوم البلاغة: ١٠٧

بغض النظر عن اعتقاد المتكلم وقصده[١]، في حين أن النظّام اعتمد معياراً تداولياً، وعلى وفق هذه الروايات التفسيرية فإنَّ أهل البيت عليهم السلام قد سبقوا غيرهم في الالماع الى هذا المعيار وأثره البالغ في التعاطي مع الآيات ذات الطبيعة الاشكالية.

إنّ قصد المتكلم في روايات أهل البيت عليهم السلام لم يقتصر على إرادة المصلحة (الاصلاح في تعبير الروايات) بل احتملت وجهاً آخر في ضمن إرادة قصد المتكلم، إذ ألمحت روايات أخرى أن الأقوال من باب التقية، وهو ما اصطلح عليه البلاغيون بالتعريض، فقد عرفه ابن الاثير بانه (اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم بالوضع الحقيقي والمجاز... وإنما سمي التعريض تعريضاً؛ لأنَّ المعنى فيه يفهم من عرضه، أي من جانبه)[٢] وهو يختص باللفظ المركب ولا يأتي في اللفظ المفرد[٣]، واعتمدت هذه الروايات آليات لغوية تارة وغير لغوية تارة أخرى لتعزيز هذه الرؤية، ففي توجيه قول ابراهيم عليه السلام: (بل فعله كبيرهم) أورد البحراني رواية عن الصادق عليه السلام قال فيها: **«إنما قال فعله كبيرهم هذا إنْ نطق، وإنْ لم ينطق، فلم يفعل كبيرهم هذا شيئاً»**[٤] وهذا يعني أنه نسب الفعل الى كبيرهم مشروطاً لا منجزاً، فكأنه قال: فعل كبيرهم هذا العمل إنْ كانت الاصنام المكسورة ناطقة، وبما ان الشرط ينتفي بانتفاء شرطه، وكان الشرط (نطق الاصنام) منتفياً كان المشروط - أي كون الكبير قائماً بهذا الفعل - منتقيا أيضاً[٥]، واعتماد الشرط في

(١) ينظر: مفتاح العلوم: ١٦٤-١٦٥

(٢) المثل السائر: ٣/ ٥٦ - ٥٧

(٣) نفسه: ٣/ ٥٧

(٤) البرهان: ٥/ ٢٣٠

(٥) ينظر: مفاهيم القرآن: ٥/ ١٥٩

هذا التوجيه هو قرينة لفظية، أما توجيه القولين الآخرين فمبني على قرينة غير لغوية تتمثل بالتقدير والفرض، ففي قول: (انكم لسارقون) روي عن الصادق عليه السلام قال: **«انهم سرقوا يوسف من أبيه، الا ترى أنه قال لهم حين قالوا واقبلوا عليهم، ماذا تفقدون؟ قالوا: نفقد صواع الملك، ولم يقولوا: سرقتم صواع الملك، انما عنى، انكم سرقتم يوسف من أبيه»**[(١)] والى هذا المعنى أشار الزمخشري، قال: (هو [اقول انكم لسارقون] في صورة البهتان، وليس ببهتان في الحقيقة؛ لأنَّ قوله إنكم لسارقون تورية عما جرى مجرى السرقة من فعلهم بيوسف)[(٢)].

وفي توجيه قوله (اني سقيم) ورد عن الصادق عليه السلام: **«ما كان ابراهيم سقيماً، وما كذب، إنما عني سقيماً في دينه مرتاداً»**[(٣)] وروي عنه أيضاً: **«أنه عني اني سقيم بما يفعل بالحسين عليه السلام»**[(٤)] وقد ايّد عدد من المفسرين ان يكون هذا القول الصادر من ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام من معاريض الكلام، قال الالوسي: (وهذا من معاريض الافعال نظير ما وقع في قصة يوسف)[(٥)] والى مثل ذلك ذهب ابن عاشور: (هو من المعاريض أي اني مثل السقيم في التخلف عن الخروج او في التألم من كفرهم)[(٦)].

انّ ادراج هذه الاخبار من ضمن باب التعريض لم يلق قبولاً عند عدد آخر

---

(١) البرهان: ٤/ ١٩٩

(٢) الكشاف: ٢/ ٤٧٦

(٣) البرهان: ٦/ ٤٣٠

(٤) نفسه

(٥) روح المعاني: ٩٨/١٢

(٦) التحرير والتنوير: ١٢/ ١٣٤

من المفسرين ومنهم السيد الطباطبائي إذ يرى (أنَّ المعاريض غير جائزة على الأنبياء لارتفاع الوثوق بذلك من قولهم)[١] ولكننا - هنا - نكرر ما قلناه سابقا من أن تعدد الوجوه في بيان النص القرآني هو امر شائع في روايات أهل البيت عليهم السلام وأنَّ هذه الوجوه تذكر من باب الوجوه المحتملة التي يحقق كل واحد منها غرضه في تفنيد الشبهة التي ترد على النص القرآني بما ينسجم وحال المتلقي ومستواه الثقافي.

ومرة أخرى يتأكد لنا من خلال هذه الروايات أنَّها تجاوزت ظاهر اللغة وكشفت دلالات تحويلية لم يُتوصل إليها بحسب المنطوق الصريح للغة، وأبرز تلك العناصر غير اللغوية هو قصدية المتكلم ولأهمية هذا العنصر أكَّده علماء العربية ونبهوا عليه، وأبرزهم الشاطبي الذي يرى ضرورة التفريق بين معنى النص من حيث هو معطى لغوي ويسميه مقصود العربية ومعناه من حيث هو مقصود المتكلم[٢]، وهذا ما أكَّده المعاصرون ولا سيما الاصوليون فالدلالة عندهم تابعة للإرادة، ولذلك يؤكد السيد محمد باقر الصدر وجود ثلاث دلالات:

الاولى: دلالة تصورية وضعية توجب خطور معنى اللفظ في الذهن، وهي تتحقق بمجرد صدور اللفظ من أي لافظ سواء أكان قاصداً إخطار هذا المعنى أو غير قاصد.

والثانية: هي الدلالة التصديقية الاولى، وهي توجب خطور المعنى في الذهن، وأن المتكلم أراد إخطار هذا المعنى في ذهن السامع، وتسمى بالدلالة الاستعمالية.

والدلالة الثالثة: هي الدلالة التصديقية الثانية، وهي التي تكون متوفرة على

(١) الميزان: ١٧ / ١٥٠

(٢) ينظر: الموافقات: ٤/ ٢٣١

الدلالتين الاولى والثانية فضلاً على دلالة ثالثة هي قصد المتكلم الحكاية عن الواقع الأعم من الواقع الخارجي أو واقع نفسه، وتسمى بالدلالة الجدية، وهي مستفادة من اللغة ومن شيء آخر، وهو العلم بحال المتكلم وأنه جاد فيما يقول، وقاصد للحكاية عن الواقع، وهذه الدلالة لا تتعقل إلا في الجمل التركيبية التامة[١].

فأقوال الأنبياء في النصوص القرآنية السابقة تمثل بحسب الظاهر الاستعمالي دلالات تصديقية أولى، وهي في الوقت نفسه تمثل دلالات تصديقية ثانية سميناها دلالات تحولية، وهي تعبر عن المراد الجدي للمتكلم، وهذه الدلالات ليست دلالات لغوية (وإنما تنشأ الدلالة التصديقية عن حال المتكلم... فإنَّ فهم مراد المتكلم ومقصوده ليس معطى لغوياً بحتاً وإنما هو معطى ما وراء اللغة)[٢] وبذلك يتأكد لنا ان الوعي بالمقاصد شرط في التفسير فـ(إنَّ تأويل أي ملفوظ من المتلقي لابد ان يتكئ على مقاربة قصد المتكلم منتج الخطاب، لذلك فإن مفهوم القصد يلعب دوراً كبيراً إذ يعد شرط نجاح تأويل الملفوظات)[٣] ولذلك فـ(ان العبرة في نجاح التخاطب انما يكون بادراك المخاطب المراد من كلام المخاطب، وليس بالوقوف على معناه الوضعي)[٤].

وإذا ما عرفنا أنّ تحديد مقصد المتكلم يؤدي دوراً كبيراً في فهم النص فإنه

---

(١) ينظر: دروس في علم الاصول (الحلقة الاولى والثانية) السيد محمد باقر الصدر: ٢١٦ وشرح الاصول من الحلقة الثانية، محمد صنقور البحراني: ١/ ١٥٤ - ١٥٧

(٢) أساسيات المنهج والخطاب: ٣٤٦

(٣) تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف عند الزمخشري، خالد سوماني، رسالة ماجستير مقدمةإلى جامعة مولود معمري في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجزائر: ٦٣

(٤) المعنى وظلال المعنى: ٩

يكشف لنا خطورة هذا العمل إذ يتطلب أنْ يتمتع المفسر( قارئ النص) بالمؤهلات اللغوية والذهنية والبلاغية المعبَر عنها في الدراسات المعاصرة بالكفاءة التداولية أو التخاطبية القائمة على أساس معرفة بحكم المحادثة[١].

ومن دون توفر هذه الكفاية التخاطبية نكون أمام مداليل خاطئة للنص، إذ قد تزداد درجة تدخل المفسر فيضيف من عنده الى النص ما يأبى النص أنْ يقوله، او يحذف منه ما يقوله، أو يقول ما لا علاقة له به، ولذلك فقد تنبه الشاطبي الى خطورة هذا العمل فهو يرى (أنّ القول في القرآن يرجع الى أن الله أراد كذا، أو عني كذا بكلامه المنزل... وهذا عظيم الخطر... فما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا، فلا يصح الا ببيان الشواهد)[٢] فلا بد إذن - من وجود ضوابط ومعايير يعتمدها المفسر تمكنه من تشخيص مقاصد المتكلمين منها: إنّ عليه أنْ يحقق توازناً بين قصد المتكلم ومقاصد العربية، فكما ان المعنى الذي تقدمه العربية لا يعتد به حتى يغلب على الظن انه مقصود المتكلم، فإن أي تقصيد من المفسر لا يعتد به حتى يكون موافقاً لمقاصد العربية، وهذا ما يسميه ابن تيمية بالخطأ في الدليل مع صحة المدلول[٣].

ولما كانت الفجوة القائمة بين النص (الدال اللغوي) وتحديد مراد المتكلم لا تسد عبر تنظيرات لغوية بحتة، بل يحتاج الموضوع الى نظرية متكاملة تعنى باللغة وما

---

(١) ينظر: تأويل القرآن عند المعتزلة: ٦٣

(٢) الموافقات: ٤/٢٩٤

(٣) ينظر: مقدمة في اصول التفسير، ابن تيمية: ٨٣

وراءها في آن واحد معاً، لذلك كان الاعتداد والاتكاء على السياق غير اللغوي ضرورياً وبالغ الاهمية لتحديد مقاصد المتكلمين ومنها الاعتداد بمقام المتكلم - كما اوضحنا ذلك في الفصل الاول[١] - وهو ما شكل حضوراً متميزاً في روايات أهل البيت عليهم السلام للكشف عن التحولات الدلالية المبتناه على تحديد قصد المتكلم، فالروايات السابقة نفت نفياً قاطعاً ان تكون الجمل التركيبية الصادرة عن الانبياء قاصدين بها الاخبار او معناها الظاهري الذي تدل عليه، ومرجعية هذه الروايات في هذا النفي هو مقام الانبياء، فهم معصومون ويستحيل ان يصدر من نبي ما يخدش مقام العصمة كما هو ظاهر هذه الوحدات التركيبية فيما لو اخذت بمعزل عن قصد المتكلم، ولذلك جاءت هذه الروايات في سياق الدفاع عن الانبياء، ولا سيما روايات الإمام الرضا عليه السلام في معرض رده على شبهات المأمون العباسي، ولذلك ترى الدراسة ان التخلي عن مقام المتكلم كمرجعية أساسية لتحديد مقصد المتكلم وتعيينه، ولا سيما مقام الانبياء، أوقع بعضهم في مغبة اتهام الانبياء بالكذب، كما في رواية ابي هريرة: (لم يكذب ابراهيم عليه السلام الا ثلاث كذبات...)[٢] ولذلك راح عدد من المفسرين يتكلفون تأويل الحديث بنحو يخرج معنى الكذب - الذي تضمنته الرواية - عن مدلوله الحقيقي الى معنى مجازي[٣]، وما

(١) ينظر: ص ٣٧ من هذه الاطروحة.

(٢) صحيح البخاري: ١٤٠/٤ وينظر: صحيح مسلم: ١٤٨٠/٤. وقد انطلقت الدراسة في نقدها هذه الرواية من منهج أهل البيت عليهم السلام الداعي إلى عرض كل رواية على القرآن فإذا خالفت القرآن لم يؤخذ بها، ونعتقد أنَّ الرواية مخالفة منهج القرآن في تنزيه الانبياء واجلال وتعظيم قدرهم فضلاً عن مخالفتها لما تواتر عن النبي وأهل بيته عليهم السلام في اثبات عصمتهم عليهم السلام

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٢٥/٧

ذلك الا لشعورهم بعدم صحة نسبة الكذب الى مقام الانبياء مع اعتقادهم وتسليمهم بصحة الرواية.

ومن مظاهر الخروج عن حرفية اللغة في الكشف عن الدلالات المتوارية خلف الألفاظ والوحدات الكلامية، هو تلك الروايات التي استنتجت من نصوص القصص القرآني دلالات (احكام) فقهية، ودلالات اخلاقية، واجتماعية، فقد وظفت روايات أهل البيت عليهم السلام القصص القرآني في جوانب الحياة المتعددة، ولا سيما الجانب التشريعي، فـ(قد نقب المفسرون في معظمهم... عن المعاني الظاهرة في الخطاب فاستخرجوا العناصر الفنية للقصة ومعاني لغة الجسد وتعبيراتها والغيرة والخداع، لكن هؤلاء مع عظمة ما ابرزوه من معاني، لم يلحقوا القصة في الاطار التشريعي، لا، بل كان مجرد الحديث عن امكان انخراط القصص القرآني في نسيج التشريع نوعاً من التمحل واقحاماً لمسائل تعد في عرف التشريع خارجة عن الدائرة وفي غير اطارها وميدانها)[١] بعكس ما نجده في روايات أهل البيت عليهم السلام، إذ استنتجوا دلالات تشريعية من القصص القرآني، كما هو الحال في الروايات المنسوبة الى أبي الحسن عليه السلام إذ كشف عليه السلام أحكاماً تشريعية تتعلق بالإجارة[٢] وقد استفادها من قصة موسى على نبينا وآله وعليه السلام مع شعيب إذ قال تعالى: { قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ }[٣].

(١) منهج التأويل وعلم الدلالة: ٢٣١

(٢) ينظر: البرهان: ٦/ ٦٨ - ٦٩

(٣) القصص: ٢٧

والإمام الصادق عليه السلام - في رواية منسوبة اليه - استفاد حكم التقية[(١)] من قصة موسى على نبينا وآله وعليه السلام حين امره الله بالذهاب الى فرعون: { إذهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى }[(٢)].

كذلك كشفت روايات أهل البيت عليهم السلام مضامينَ عبادية وأخلاقية، ففي رواية عن الصادق عليه السلام تبين أنه استفاد مضموناً عبادياً من قوله تعالى: { هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاء فَنَادَتْهُ الْمَلآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ }[(٣)] قال عليه السلام: **«ان طاعة الله خدمته في الارض فليس شيء من خدمته تعدل الصلاة، فمن ثم نادت الملائكة زكريا وهو قائم يصلي في المحراب»**[(٤)].

فالإمام عليه السلام من هذا النص القصصي يرى: أن اقرب ما يكون الانسان الى ربه هي حالة الصلاة فإنها أفضل عبادة وأفضل القربات.

واستفاد الإمامان الباقر والصادق عليهما السلام مضموناً أخلاقياً من أحد مواقف موسى على نبينا وآله وعليه السلام مع الخضر في قوله تعالى: { وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً }[(٥)] ومفاد هذا المضمون الاخلاقي: إن صلاح الأب له دور في حفظ أولاده

(١) ينظر: البرهان: ٥/ ١٧

(٢) طه: ٤٣ - ٤٤

(٣) ال عمران: ٣٨ - ٣٩

(٤) البرهان: ٢/ ٣٥

(٥) الكهف: ٨٢

قالا عليهما السلام: **«يحفظ الاطفال بأعمال آبائهم كما حفظ الله الغلامين بصلاح ابيهما»**[١] ومثل هذه الاشارات وغيرها الكثير في روايات أهل البيت عليهم السلام تعد مداليل منضوية في طي الوحدات التركيبية لنصوص القصص القرآني، وهي مداليل ينتقل الذهن فيها من الوحدة الكلامية الى معناها ومنه الى معنى آخر يلازم معناها، وهذا ما يسميه الاصوليون بالدلالة التابعة[٢] فهي (المعاني الثانوية والاضافية التي ينتقل اليها الذهن من المعنى الاول للصيغة التركيبية)[٣] وهذه دلالات (تابعة لفهم السامع وادراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها)[٤] ولذلك فإنَّ الوصول اليها يختلف بحسب تباين القدرات المعرفية للمتلقين ولعل مفهوم هذه المداليل - التي سماها الاصوليون بالتابعة - تقترب من اصطلاح الدلالات الهامشية فهي (تلك الظلال التي تختلف باختلاف الافراد وتجاربهم وامزجتهم)[٥] وقد شبه د. ابراهيم أنيس هذه الدلالات بالدوائر التي تحدث عقب إلقاء حجر في الماء فما يتكون منها أولاً يعد بمثابة الدلالة المركزية للألفاظ، يقع فهم بعض الناس منها في نقطة المركز وبعضهم في جوانب الدائرة، فهو القدر المشترك من الدلالة الذي يسجله اللغوي في معجمه، ثم تتسع تلك الدوائر، وتصبح في إذهان القلة من الناس، وقد تضمنت ظلالاً من المعاني لا يشركهم فيها غيرهم[٦].

---

(١) البرهان: ٥/ ٦١

(٢) ينظر: دلالة تراكيب الجمل عند الاصوليين: ١١٠

(٣) نفسه

(٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية: ١/ ٣٠٥

(٥) دلالات الالفاظ: ٨٢

(٦) ينظر: نفسه: ٨١

وبهذا يتضح لنا أن هذه الدلالات لا تنافي نظام اللغة العرفية العقلائية، فوجود مداليل لآيات القصص القرآني تتمثل بالعفة ووجود رسالة من وراء تلك الاخبار - كما اثبتت روايات أهل البيت - ليس بالامر المتعالي على بناء الدلالة العربية، فالوصول اليها يأتي عبر المنهج التأويلي وعلمي الدلالة واللغة، فالتأويل (لا يكتفي بفهم المعنى المباشر وانما يتطلع الى فهم الفهم)[1] فهذه الدلالات التي كشفتها روايات أهل البيت عليهم السلام تعبر عن الدافع الخارجي المحرك للقصة وحكمتها الداخلية التي تنطوي عليها، والمغزى الذي تريده.

(١) منهج التأويل وعلم الدلالة: ٢٣٢



# الفصل الرابع

# التحول الدلالي على مستوى التأويل

# القسم الاول: التأويل في اطاره النظري

## التأويل في اللغة

ذكرت المعاجم اللغوية معاني متعددة للتأويل بحسب أصل مادتها (أول) الا اننا سنقتصر على ذكر المعاني التي لها مدخل في الكشف عن بعض النواحي لمصطلح التأويل سواء في اصطلاحه القرآني أو التفسيري أو الروائي، ليتبين لنا بعد ذلك مدى وفاء مصطلح التأويل الإسلامي للاستعمال اللغوي بوصفه أصلاً معرفياً.

ومن أبرز تلك المعاني هو دلالته على الرجوع والرد من قولهم: طبخت الشراب فآل إلى قدر كذا وكذا، أي رجع، وطبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع إذا رجع[1]، والتأويل من الأول، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضوع الذي يرجع اليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً[2] ومنه سُمي الآل بمعنى الاهل والاقربين، لانهم يؤولون من ينتمون اليه بقرابة اودين، وهو يؤول اليهم أيضاً[3].

---

(١) وينظر: الصحاح: ٤/١٣٣٦ ولسان العرب: ١١/ ٣٦(أول)

(٢) ينظر: مفردات الفاظ القران: ٩٩ (أول)

(٣) ينظر: المعجم في لغة القران وسر بلاغته: ٤/٢٨١ (أول)

وقد شاع هذا المعنى لمادة (أول) لدى اللغويين حتى أن ابن فارس حصر دلالة هذه المادة في أصلين هما: إبتداء الأمر وانتهاؤه، أما الاول فهو مبتدأ الشيء، والموئلة الاولى مثل افعل وفعلى، وآل الشيء يؤول: رجع أول الحكم إلى أهله: أرجعه ورده اليهم [١]، وبذلك أرجع المعاني الاخرى إلى هذين الاصلين[٢]، وهذا المعنى سنجده لاحقا قد تساوق كثيراً مع اصطلاح التأويل الإسلامي ولا سيما في الاستعمال القرآني.

ومن المعاني الاخرى لهذه المادة دلالتها على التحكم في الشيء وتدبر أمره، قال الفيروزآبادي: (وأول الكلام تأويلا وتأوله، دبَّره وقدَّره وفسَّره) [٣] وقريب من هذا المعنى دلالة التأويل على السياسة، ومن ذلك قولهم: (آل الأمير رعيته يؤولها أولاً أي ساسها وأحسن رعايتها) [٤]، ومن ذلك قال الزمخشري: (آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وهو مؤتال لقومه، مقتال عليهم اي سائس محتكم)[٥] ونجد هذين المعنيين قد تساوقا مع المدلول الاصطلاحي للتأويل، إذ يوجد شبه بين المؤول للكلام المتحكم في مفاصله، والمتصرف في معانيه، وبين الحاكم المتصرف في رعيته السائس على الكلام المتصرف فيه[٦]، ولأن (الممارسة التأويلية هي ممارسة فكرية تنهض على تتبع القصد وتلمس بلاغة المعنى، بلحاظ أن القصد

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ١/ ١٥٨(أول)

(٢) ينظر: م. ن(أول)

(٣) القاموس المحيط: ٩٦٣(أول)

(٤) الصحاح: ٤/ ١٣٣٦(أول)

(٥) اساس البلاغة: ٣٩

(٦) ينظر: القراءة في الخطاب الاصولي الاستراتيجية والاجراء، د. يحيى رمضان: ٣٤٤

هو أول في النية السابقة للكلام، اما بلاغة المعنى فهي الاخر التالي النية... وهكذا يتضح أن التدبر / التفكر عطف للأول على الاخر وبالعكس، والا فلا معنى تأويلياً في التدبر)(١).

ومن المعاني الاخرى لكلمة (تأويل) هو دلالتها على تغير الأمر من حال إلى حال، ومن ذلك قولهم: آل اللبن، يؤول اولاً، وقد آلته، أي صببت بعضه على بعض حتى آل وطاب وختر، وآل الدهن والقطران والعسل يؤول أولا وايالاً إذا ختر، وآل لحم الناقة إذا ذهب فضمرت، وآل جسم الرجل إذا نحف (٢)، ومما يندرج من ضمن ذلك تفسير أبي عبيدة لقول الاعشى: على أنها كانت تأوَّل حبها تأوَّل ربعي السِّقاب فأصحبا(٣)

فبعد أن ذكر أبو عبيدة أن تأول الحب هو تفسيره ومرجعه، أضاف مفسراً (أن حبها كان صغيراً في قلبه، فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديماً مثل هذا السقب الصغير الذي لم يزل يشب، حتى صار كبيراً مثل امه وصار له ابن يصحبه)(٤)، ومعنى تأول الربعي على هذا التفسير هو التعهد أو الرعاية التي تنقله من حال إلى حال في حركة متغيرة (٥)وبذلك فإن معنى التأويل في هذه الدلالة هو تغيير حال الشيء، وإنَّ هذا التغيير لا يلغي أصل الشيء وإنما يجعله يتحوَّل من هيأة هو عليها إلى أخرى مختلفة(٦).

(١) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، عباس امير: ٩٤

(٢) ينظر: الصحاح: ٤/١٣٣٦(أول)

(٣) ديوان الاعشى الكبير، شرح وتعليق محمد حسين: ١١٣

(٤) ينظر: مجاز القران: ١/٨٦-٨٧

(٥) ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد ابو زيد: ٢٣.

(٦) ينظر: تأويل النص القرآني وقضايا النحو: ٢٣

إن هذه الدلالات المعجمية وغيرها سنجد أنها تلتقي في نواحٍ متعددة مع مصطلح التأويل، ولذلك يرى أحد الباحثين المعاصرين أن إحياء المعنى الاستعمالي على وفق ما ورد لدى مستعمليه ثم البناء المعرفي عليه، بعد إجرائه علمياً، مهمة علمية لابد من اعتبارها بوصفها مدخلاً دقيقاً يحقق إظهار المعنى، وأن عدم وفاء المعنى المعجمي للمعنى الاصطلاحي يعد قطيعة معرفية بين الاستعمالين[١]

## التأويل في الاستعمال القرآني

عند تتبع ورود لفظة (التأويل) باشتقاقاتها المتعددة نجد أنها قد استعملت سبع عشرة مرة توزعت على خمس عشرة آية، وفي قراءة تدبرية لهذه الموارد نلحظ أن التأويل قد توزع على محاور متعددة بحسب ما أضيف إليه، هي:

١. تأويل الاحاديث[٢].

٢. تأويل الرؤى والاحلام[٣].

٣. تأويل الافعال المبهمة[٤].

٤. إيفاء الكيل[٥].

٥. الرد إلى الكتاب والسنة[٦].

---

(١) ينظر: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ٨٩

(٢) ينظر: يوسف: ٢١و١,١و٤٤

(٣) ينظر: يوسف: ٣٦و٣٧و٤٤و٤٥و٤٦و١..

(٤) ينظر: الكهف: ٧٨و٨٢

(٥) ينظر: الاسراء: ٣٥

(٦) ينظر: النساء: ٥٩

٦. تفسير المتشابه من الكتاب[١].

٧. تأويل الكتاب[٢].

إنّ اختلاف موارد استعمال التأويل في القرآن الكريم دفع عدداً من المفسرين والباحثين إلى القول باختلاف معاني التأويل في الاستعمال القرآني، ولعلّ نظرة اجمالية في كتب التفسير لموارد التأويل تنبئنا بهذه الحقيقة، والى هذا مال الدكتور الذهبي، قال: (والناظر في القران الكريم يجد أن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة)[٣] وعند تتبعه موارد استعمالها وجد أن تلك المعاني هي: التفسير والتعيين، وبيان العاقبة والمصير، ووقوع المخبر به، ونفس مدلول الرؤيا، وتأويل الاعمال المبهمة التي جاء بها العبد الصالح[٤].

وفي قبال هذا الاتجاه نجد اتجاهاً آخر مثَّله عدد من المفسرين والباحثين، إذ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن لفظ (التأويل) وإنْ تعدد موارد استعماله وتوزعه على محاور عدة الا أن هذه المحاور يجمعها معنى واحد هو معنى الرجوع والعاقبة والمصير، وبذلك يكون النص القرآني قد استحضر أكثر الابعاد التي احتواها الاصل اللغوي، وأهمها، وهو الرجوع والمصير الذي يؤول اليه الشيء الذي أضيف التأويل إليه، ومن أبرز القائلين بذلك السيد الطباطبائي، وقد تحصَّلت لديه هذه القناعة من متابعته الدقيقة موارد استعمالها، ففي قصة موسى والخضر عليهما

(١) ينظر: ال عمران ٧

(٢) ينظر: الاعراف: ٥٣

(٣) التفسير والمفسرون، الذهبي: ١/١٨

(٤) ينظر: م. ن: ١/١٨-١٩

السلام يرى السيد الطباطبائي أن تأويل الخضر (العبد الصالح في التعبير القرآني) للأعمال التي قام بها (خرق السفينة، وقتل الغلام، وبناء الجدار) التي كانت محل اعتراض موسى عليه السلام في قوله ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً ﴾ [١] هو بمعنى رجوع الشيء إلى صورته، وعنوانه نظير رجوع الضرب إلى التأدب، ورجوع القصد إلى العلاج، فهو إعادة للأمور إلى عناوينها الحقيقة، فهذه الآيات تحكي رجوعاً خاصاً[٢].

وفي سورة يوسف يرى الطباطبائي أن استعمال لفظ (التأويل) في مواردها المتعددة للإشارة إلى حقائق وحوادث مثّلت المرجع والأصل للرؤيا، وهو الذي كان يراه النائم فيما يناسبه من الصورة والمثال، فنسبة التأويل إلى ذي التأويل نسبة المعنى إلى صورته التي يظهر بها والحقيقة المتمثلة إلى مثالها الذي تتمثل به، وهذا معنى يطابق ما جاء من التأويل في قصة موسى والخضر[٣].

ويرى الطباطبائي أن التدبر في آيات القيامة، يعطي أن المراد هو ذلك ايضاً، كقوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ [٤] وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا ﴾ [٥] تدل على أن مشاهدة وقوع ما أخبر به الكتاب وانبأ به الانبياء يوم القيامة من غير سنخ المشاهدة الحسية التي نعهدها في

(١) الكهف: ٧٨

(٢) ينظر: الميزان: ٣/ ٢٩

(٣) ينظر: م. ن: ٣/٢٩-٣٠.

(٤) يونس: ٣٩

(٥) الاعراف: ٥٣

الدنيا، وأن نفس وقوعها والنظام الحاكم فيها غير ما نألفه في نشأتنا هذه، فرجوع اخبار الكتاب والنبوة إلى مضامينها الظاهرة يوم القيامة ليس من قبيل رجوع الاخبار عن الامور المستقبلة إلى تحقق مضامينها في المستقبل[١].

إن الذي تحصَّل لدى الطباطبائي من تدبر مواضع ورود التأويل هو انه (ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ بل هو من الامور الخارجية، العينية، واتصاف الآيات بكونها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلق) [٢].

وقد تطابقت رؤية السيد الصدر لمدلول التأويل في الاستعمال القرآني إلى حد كبير مع رؤية السيد الطباطبائي، فهو يرى أنَّ المعنى المناسب للتأويل في جمع موارد استعماله هو بمعنى ما يؤول اليه الشيء، ولهذا اضيف التأويل إلى الرد إلى الله والرسول تارة، والى الكتاب اخرى والى الرؤيا، والى الوزن بالقسطاط المستقيم، وهذا نفسه هو المراد في أكبر الظن من كلمة التأويل في قوله تعالى: ﴿ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ... ﴾ [٣] فتأويل الآيات المتشابهات ليس بمعنى بيان مدلولها وتفسير معانيها اللغوية بل هو ما تؤول اليه تلك المعاني، لأنَّ كل معنى عام حين يريد العقل أنْ يحدده ويجسده ويصوره في صورة معينه فهذه الصورة المعينة هي تأويل ذلك المعنى العام.[٤].

ومن القائلين بتطابق الدلالة اللغوية للتأويل مع دلالتها الاستعمالية، الشيخ

---

(١) ينظر: الميزان: ٣/٣١

(٢) م.ن

(٣) آل عمران: ٧

(٤) ينظر: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: ٣,٤-٣,٥

جعفر السبحاني، فهو يرى (أن التأويل حسب مصطلح القرآن هو ارجاع الشيء إلى واقعه)[١] وفي موضع أخر يقول: (إن التأويل في القرآن هو ما ذكرنا من إرجاع الشيء إلى واقعه من دون فرق بين الكلام والفعل والحقيقة التكوينية كالرؤيا)[٢]

والى ذلك ذهب الدكتور عابد الجابري، إذ يرى أن (جميع الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل تحتمل أن يحمل فيها هذا اللفظ على معنى المآل)[٣]، وقد جاء رأيه هذا مستنداً إلى تحليله مواضع ورود التأويل في النص القرآني[٤].

كذلك أيّد أحد الباحثين المعاصرين أن يكون معنى موئل الشيء ومصيره هو المعنى الجامع لموارد استعمال التأويل في النص القرآني، وهو المعنى المطابق للمدلول اللغوي الذي ذكره ابن فارس[٥] للفظ (التأويل) وهو بهذه الرؤية يطابق رأي السيد الطباطبائي، الا أنه يختلف معه في عدم ضرورة أن يكون التأويل من قبيل الحقائق الخارجية العينية، إذ لابد من أن نفرق - في الاستعمال القرآني - بين تأويل الكلام وبين تأويل غير الكلام كالرؤيا والفعل فاذا كان لغير الكلام وجود خارجي فإنه يجب أن تكون له حقيقة خارجية وهو عندئذ لا يدخل في ضمن المفاهيم ومداليل الالفاظ، إلا أنَّ الامر مختلف بالنسبة لتأويل الكلام؛ لأنه ذو وجود لفظي وتحريري؛ ولأنَّ الغاية منه هي إيصال المعنى والمفهوم فيكون تأويله من نمط المفاهيم والمداليل[٦].

(١) المناهج التفسيرية في علوم القران: ١٧٣

(٢) م.ن: ١٧٩

(٣) فهم القران الكريم: ٣/ ١٧٨

(٤) ينظر: م.ن

(٥) ينظر: بحوث في منهج تفسير القران الكريم: ٢٢

(٦) ينظر: بحوث في منهج تفسير القران الكريم: ٢٢

ويبدو أن أغلب المفسرين - من خلال تتبع أقوالهم في تفسير لفظ التأويل - أيدوا دلالة التأويل بمعنى الرجوع والمصير، الا أن إنشغالهم بالدلالات الاصطلاحية لمفهوم التأويل، منعهم من الاتفاق على ترجيح معنى واحد لمفهوم التأويل في الاستعمال القرآني.

## التأويل في اصطلاح المفسرين

لم يتفق المفسرون على تعريف واحد للتأويل، بل تنوعت الاتجاهات وتعددت الآراء، حتى غدا التأويل من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل في معظم مجالات البحث الفكري عند المسلمين، وليس في مجال البحث التفسيري فحسب، ولعل مرجع ذلك يعود إلى تطور الحياة الفكرية في البيئة العربية الإسلامية، مما تمخض عنها تجاذبات معرفية ومذهبية وسياسية لفهم النص القرآني، فكان التأويل أداة معرفية ووسيلة اجرائية لتحقيق مكاسب علمية منحازة تارة، وموضوعية تارة أخرى.

ويأتي حرصنا في استقراء أغلب التعريفات الاصطلاحية ورصدها لما سنجده من مطابقة لعدد من هذه التعريفات مع مفهوم التأويل في اصطلاح روايات أهل البيت عليهم السلام.

إن أهم ما شاع في البحث التفسيري من تعريفات اصطلاحية هي:

١. إن التأويل هو تفسير الكلام وبيان معناه، وعليه يكون التأويل والتفسير مترادفين، وهذا هو المعنى الشائع عند المتقدمين الأوائل من علماء التفسير، قال ابن تيمية: (وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً،

وهذا - والله اعلم -- هو الذي عناه ابن مجاهد أنَّ العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا، واختلف اهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير)[١] والى هذا ذهب الطوسي، قال: (إن التأويل هو التفسير)[٢]، وهؤلاء المفسرون متوافقون في ذلك مع عدد من اللغويين منهم الخليل إذ يقول: (إن التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه)[٣] وكأبي عبيدة إذ يقول (أن التأويل والتفسير بمعنى واحد)[٤]

٢. يرى كثير من المفسرين ولا سيما المتأخرون أن التأويل هو (المعنى المخالف لظاهر اللفظ)[٥] إذ يرى أحد الباحثين أن هذا المعنى قد شاع لدى المفسرين بنحو يكاد يلحظ اجماعهم عليه، واتفاقهم على اصطلاحه[٦]، وهذا هو التعريف المتوافق مع جمهور الاصوليين، إذ عرّفه الغزالي بأنَّه (صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح استناداً إلى قرينة مصاحبة له)[٧] وعرَّفه الآمدي بأنه (حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده)[٨]، وبهذا النحو عرّفه الجرجاني إذ يقول في تعريفه التأويل بأنه (صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى

---

(١) التفسير الكبير، ابن تيمية: ١,٨/٢/٢

(٢) التبيان: ١٦/٤

(٣) العين: ٨/ ٣٦٩

(٤) مجاز القران: ٨٦/١

(٥) التفسير الكبير: ٧ /١٧٦

(٦) ينظر: التأويل بين النص القرآني وأقوال المفسرين، د. حكمت عبيد الخفاجي بحث في مجلة المصباح، ع ١١، خريف ٢,١٢ م - ١٤٣٢ هـ

(٧) المستصفى: ٣٨٧/١

(٨) الاحكام في اصول الأحكام: ٣/ ٥٣

يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة)[١]

وليس ببعيد أن يكون سبب شياع هذا التعريف الاصطلاحي واشتهاره في معظم مجالات البحث الفكري الاسلامي ولا سيما لدى المفسرين؛ لأنَّ أصحابه وجدوا في مضمون هذا التعريف المتمثل بالعدول عن ظاهر اللفظ وصرفه إلى غيره، وجدوا فيه حلاً لتفسير بعض النصوص القرآنية التي تتعارض مداليلها الظاهرية مع ظاهر الكتاب والسنة او بديهيات العقل، ولا سيما مداليل الآيات الدالة في ظاهرها على التوصيف البشري للذات الالهية، أو مداليل الآيات الدالة في ظاهرها على نفي عصمة الأنبياء والطعن في أفعالهم، فكان التأويل أداة اجرائية لرفع ظواهر هذه المداليل وصرفها إلى مداليل أخرى بنحو لا يتعارض مع بنية النظام اللغوي، أو يتقاطع معه، لذلك نلحظ أن للتأويل بهذا المفهوم حضوراً متميزاً لدى كثير من المسلمين ولا سيما المعتزلة والشيعة، إذ اتفقوا على أنهم إذا وجدوا في كتاب الله كلاماً ظاهره يخالف ما دلت عليه ادلة العقول - كتشبيه الله بخلقه او اجبارهم على طاعته وغير ذلك - وجب صرفه عن ظاهره وحمله على ما تشهد به العقول[٢]، ولهذا المنهج أيضاً حضور لدى عدد من علماء الاشاعرة، وبهذا الصدد يقول الغزالي: (إذا ورد في السمع ما قضى العقل باستحالته، وجب فيه التأويل)[٣] ويقول الرازي: (كل الفرق تقر بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن)[٤]

---

(١) التعريفات: ٤.

(٢) ينظر: متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار: ١/ ٦ - ٧و الأمالي: ٢/٣..

(٣) الاقتصاد: ١٣٣

(٤) أساس التقديس: ٧٩

في حين أن آراء أكثر أهل الحديث والسلفية على نقيض من ذلك، فهم لم يأخذوا بالتأويل بمفهومه السابق، وقد نقل الشهرستاني موقفهم الرافض للتأويل إذ اورد عنهم انهم يؤمنون بما ورد به الكتاب والسنة، ولا يتعرضون للتأويل[١]؛ وذلك لأنَّ منطلقاتهم الفكرية تختلف عن غيرهم، فلم يكونوا بحاجة إلى ممارسة تأويلية لنصوص القرآن الكريم - كما فعل غيرهم - لعدم تعارضها مع تلك المنطلقات.

ووجدت التيارات الفكرية المتمثلة بالأشاريين والباطنيين والمتصوفة بذور نموها وقوام بنائها المعرفي في صرف دلالة النص القرآني الظاهرة إلى دلالة اخرى خفية، لذلك فقد طورت هذه التيارات آليات التأويل واستثمارها في تحقيق غايات معرفية منسجمة مع توجهاتها الفكرية، فكانت هذه التيارات عاملاً مهماً في فاعلية انتشار التأويل وشياعه بمفهومه السابق.

٣. إن المقصود بالتأويل هو إدراك المعاني الباطنية للقرآن، وقد جاءت هذه الرؤية في سياق ثنائية الظاهر والباطن - التي سنقف عندها مفصلا - وأن النص القرآني يشتمل على معانٍ خفية لا تظهر للناس بمجرد قراءته، بل تحتاج بعض المعاني إلى تدبر وتأمل ومقاربة ومقارنة بين نصوصه وآياته الشريفة، وهذا هو الذي يفهم من المعنى اللغوي لكلمة باطن، فهو الشيء الذي فيه قدر من الخفاء بحيث لا يكون ظاهراً جلياً[٢].

وقد تنوعت التصورات وتعددت الفرضيات في بيان حقيقة الظاهر والباطن القرآني - وسنبين ذلك لاحقاً - ويُعد التأويل واحداً من تلك المعاني، إذ

---

(١) ينظر: الملل والنحل: ١/ ٩٢

(٢) ينظر: المصباح المنير: ٦٣(بطن)

يطابق مفهوم الباطن القرآني، فقد ذكر البغوي أن من وجوه باطن القرآن هو التأويل: (قيل الظهر لفظ القرآن والبطن تأويله)[(١)]، وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من نظرية مفادها أن للقرآن الكريم معاني مترتبة بعضها على بعض، ولهذه المعاني المتكثرة حقائق يرجع إليها، وأن هذه المعاني هي التي تقدم تفسيراً منطقياً لعمق القرآن، والسر وراء خلوده، وتطاوله على مدى الزمان، وغضاضته الشاخصة أبداً ازاء الافكار الانسانية، وتكشف قدرةَ النص القرآني الثابت على مواكبة متغيرات الحياة ومستجداتها[(٢)].

وتعددت المرتكزات الاستدلالية لهذه النظرية، منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي يتمثل بربط محتوى القرآن بالاسم الاعظم ومظهره، فما دام الاسم الاعظم عبارة عن واقعية جامعة، فإنَّه لا بد من أن ينطوي القرآن على حقائق ذات مراتب، ويستبطن من ثم كل الحقائق التي تقع في حيطة الاسم الاعظم، أو لأنَّ سر عمق القرآن منبثق من كونه كلام الله، وكلامه صفته، وحيث لا نهاية لصفة الله، ولا امد لها لأنها مطلقة، فسوف يقودنا ذلك إلى النتيجة التي تفيد أن لاحدّ لكلامه ولا حصر له ايضاً، وثالث هذه المرتكزات الاستدلالية العقلية لتفسير عمق القرآن، هو أنه تعبير لفظي عن الوجود، ولما كان للوجود مراتب متعددة ودرجات مختلفة فسيكون له على صعيد المعنى مراتب ومستويات متعددة[(٣)].

---

(١) معالم التنزيل: ١/ ٤٦

(٢) ينظر: فهم القران: ٢٣٩

(٣) ينظر: سر العمق القرآني، موسى الصدر، بحث في كتاب (دراسات في النص القرآني): ٢/٣١٨-٣٩١

إنَّ بين هذه المرتكزات المتعددة عنصرين مشتركين: الاول: إنها تربط محتوى القرآن بالله، والثاني: إن هذه المعاني الباطنية (مراتب القرآن) ليست من مقولة المفاهيم، والافكار النظرية، فلا مجال لإدراكها بالجدالات الكلامية، والبراهين العقلية، وقد آمن بهذه النظرية عدد من الاعلام أمثال الغزالي وصدر الدين الشيرازي والخميني[١]، ومن دون الدخول في أسس هذه النظرية ومنطلقاتها المعرفية فانّ الوصول إلى هذه المعاني يأتي عبر التأويل الذي هو استكناه لتلك الحقائق القرآنية، والغوص في معانيه ومقاصده، الا أن الوصول إلى تلك المعاني - بحسب اصحاب هذا الاتجاه - لا يأتي عبر النشاط الذهني وعمق التفكير، وإنما يأتي عبر منهج خاص، يتمثل بتزكية النفس، وتطهير المحتوى الروحي وتصفيته[٢]، ويعني هذا فيما يعنيه غياب فاعلية العقل الاستدلالي في فهم البطون وكشفها، أو ضآلة حصته التي يسهم بها على هذا الصعيد، ولذلك يحصر أغلب أصحاب هذا الاتجاه تأويل الباطن القرآني بالراسخين في العلم وهم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله واذا كان التأويل ممكنا لغيرهم فهو دون التأويل الكامل، (فلا يجوز أخذ التأويل إلا منهم، وممن تابعهم على قدم الصدق والاستفادة، ومن تخلف عنهم في خصوص القرآن وأسراره الحقيقية، غرق في بحر الهلاك والضلال والجهل والشقاء)[٣]

٤. هناك اتجاه لدى عدد من المفسرين يرى أنَّ التأويل ليس من قبيل المفاهيم الذهنية والتعابير اللفظية، وإنما هو من الأمور العينية الخارجية، ولدينا في هذا الاتجاه قولان:

(١) ينظر: فهم القران: ٢٤.

(٢) ينظر: سر العمق القرآني: ٣٢٥

(٣) تفسير المحيط الاعظم، حيدر آملي: ١/ ٤٣٢

الأول: مثَّله ابن تيمية إذ يرى أن التأويل هو نفس المراد بالكلام، فان الكلام إنْ كان طلباً او انشاءً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإنْ كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، فالتأويل هو نفس الامور الموجودة في الخارج، سواء أكانت ماضية أو مستقبلة، فاذا قيل: طلعت الشمس، فالتأويل هنا نفس طلوعها أو يكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي(١)، والتأويل بهذا يفترق عن التفسير، إذ يكون على مستوى المفهوم الذهني في حين أن التأويل هو الحقيقة الخارجية(٢)، وقد اختار قول ابن تيمية وايّده عدد من المفسرين منهم القاسمي(٣)،ومحمد رشيد رضا(٤)

أما القول الثاني فقد مثَّله السيد الطباطبائي، إذ مضى في تعريف التأويل اصطلاحاً مع دلالته على وفق استعماله القرآني وقد وافق ابن تيمية في أن التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي بل هو أمر خارجي يبتني عليه الكلام(٥)، لكن الطباطبائي خالف ابن تيمية في بيان حقيقة هذا الرجوع وكيفيته(٦)، الا أنَّ هذه الدراسة ليست في معرض ذكر هذا الخلاف، وحاصل ما ذهب إليه الطباطبائي في تعريف التأويل - كما أشارت الدراسة إلى ذلك سابقاً - هو (الحقيقة الواقعية التي تستند اليها البيانات القرآنية من حكم او موعظة او حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها

(١) ينظر: التفسير الكبير، ابن تيمية: ٢/ ١,٩

(٢) ينظر: نفسه

(٣) ينظر: محاسن التأويل: ٤ / ٧٦٨

(٤) ينظر: تفسير المنار: ٣/ ١٥١

(٥) ينظر: الميزان: ٣/ ٥٦

(٦) ينظر: نفسه: ٣/ ٥٦ - ٥٧

بالالفاظ، بل هي من الامور العينية المتعالية من أن تحيط بها شبكات الالفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الالفاظ لتقريبها من إذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تُضرب ليقرب بها المقاصد، وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع)[١] وقد قدَّم السيد الطباطبائي بحثا معمقاً شرح فيه حقيقة القرآن وتنزلاته الوجودية ومراتبه الطولية التي ترجع اليه البيانات القرآنية اللفظية الا ان خوف طول المقام منعنا من الخوض في تفاصيل هذا البحث القرآني، هذا وقد وافق السيدَ الطباطبائي في فهمه للتأويل عدد من الباحثين المعاصرين[٢]

٥. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التأويل يعني ما يؤول اليه المفهوم العام، ويتجسد به من صور ومصداق، وممن مثَّل هذا الاتجاه السيد محمد باقر الصدر إذ يعد التأويل مرادفاً لتفسير المعنى الذي يعني تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى[٣]

إنّ قراءة فاحصة لاتجاهات المفسرين في تعريف التأويل تدفعنا إلى التنبيه إلى أمور عدة:

١. إنّ أكثر هذه الاتجاهات حاولت أن تساوق بين المعنى الاصطلاحي للتأويل وبين دلالته اللغوية واستعماله القرآني، إذ نجد حضوراً واضحاً لدلالة الرجوع وما يؤول اليه الشيء، فتعريف أصحاب الاتجاه الثاني بأنه حمل اللفظ، أو

---

(١) الميزان: ٣/ ٥٧

(٢) ينظر: تأويل القرآن النظرية والمعطيات، السيد كمال الحيدري: ٧٢ - ٧٣

وينظر: التأويل بين النص القرآني واقوال المفسرين: ٤٩ - ٥٠.

(٣) ينظر: المدرسة القرآنية: ١٩٤ - ١٩٥

صرفه عن ظاهره هو ارجاع ورد إلى ما يؤول اليه ذلك اللفظ، وأصحاب الاتجاه الثالث والرابع أصروا على أنّ تعريفهم الاصطلاحي ينسجم مع دلالته اللغوية والقرآنية، والتأويل بمعنى بيان المصاديق على وفق أصحاب الاتجاه الخامس يستلزم منه دلالة ما تؤول اليه تلك المعاني من مصاديق خارجية.

٢. إنَّ هذه الاتجاهات على اختلاف توجهاتها في نظرتها للتأويل تلتقي عند نقطة واحدة مفادها أن التأويل يمثل ممارسة معرفية وآلية اجرائية لاكتشاف بواطن المعنى وخفاياه سواء اكان ذلك المعنى من سنخ المفاهيم الذهنية والمدلولات اللفظية أو كان من سنخ الأمور الخارجية العيانية.

٣. لما كانت كل الاتجاهات قد مايزت بين التفسير والتأويل - باستثناء الاتجاه الاول - لذلك عمدوا إلى بيان هذه الوجوه التي تفرّق بينهما، ومن تلك الوجوه:

أ: إنّ التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الالفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني.

ب: إن التفسير هو القطع بالمراد وانّ التأويل هو المحتمل غير المقطوع به.

ج: إن التفسير بيان وضع اللفظ حقيقة او مجازاً، وان التأويل تفسير باطن اللفظ.

د: إن التفسير يرتكز على النقل وعلى الرواية، في حين يتعلق التأويل يتعلق بالدراية، أي أنَّ التأويل يعتمد العقل والاجتهاد والاستنباط ومحاكمة الامور في ضوء المعطيات النصية التي تحتاج إلى درجة عالية من الجهد والاجتهاد، وذلك حين يحتمل النص أكثر من معنى، أو حين يشكل معناه والتفسير بيان دليل المراد، والتأويل بيان حقيقة المراد.

هـ: التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجهاً واحداً والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة، وترجيح واحد منها بما ظهر من الأدلة.

هذه الوجوه وغيرها الكثير ذكرها علماء علوم القرآن وأدرجوها في كتبهم[١] وتبعهم على ذلك المفسرون والباحثون[٢].

والملاحظ أنهم حين ذكروا هذه الوجوه قد أعطوا التأويل خصوصية الدلالة التركيبية في النص القرآني، ويظهر لنا أنَّ التأويل ملكة لا تتأتى للقارئ الا إذا تميز بشدة التمحيص ونفاذ الفكر (فلا يقبل ما يسمعه الا بدليل، ولا يردد ما شاع على الالسنة من دون مناقشة ونظر، ولا يعد ما نشأ عليه وألفه في صغره حقيقة لا تقبل المراجعة...)[٣].

## دلالة التأويل في روايات أهل البيت عليهم السلام وجدلية الظاهر والباطن

من خلال متابعة روايات أهل البيت عليهم السلام التي استعملت كلمة التأويل بشكل صريح، اتضح لهذه الدراسة أن للتأويل في هذه الروايات اطلاقين:

الاول: التأويل في مقابل التنزيل، ويقصد بالتأويل بحسب هذه الروايات المصاديق المتعددة التي جسدت المفهوم لا في عصر الوحي ونزول القرآن، وانما يمثل

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٩٧ وما بعدها ومناهل العرفان، عبد العظيم الزرقاني: ١-٣٣٦/٢

(٢) ينظر: التفسير والمفسرون: ١/٢١-٢٤و المبادئ العامة لتفسير القرآن: د. محمد حسين الصغير: ١٨-٢٣

(٣) بحوث في اصول التفسير، محمد لطفي الصباغ: ٣,٥

الحالات المتجددة الحادثة والمصاديق المتنوعة الطارئة، في حين ان التنزيل يمثل المصداق الموجود في عصر نزول القرآن، وهذا ما تؤكده رواية الإمام الباقر عليه السلام إذ يروى عن الفضيل بن يسار انه سأل الإمام عن معنى ظهر القرآن وباطنه فقال عليه السلام: (ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما تجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع)[١] وهو ما تؤكده رواية اخرى عنه عليه السلام إذ يُسأل عن بطن القران فيقول: (هو تأويله منه ما قد مضى ومنه ما لم يجيء يجري كما تجري الشمس والقمر كلما جاء فيه تأويل شيء منه يكون على الاموات كما يكون على الاحياء)[٢] وروايات الجري والتطبيق التي أشرنا اليها في الفصل الثاني تعزز هذه الحقيقة[٣]، فالمصاديق المتجددة هي تجسيد للآية وتطبيق لها، وهو ما يعبّر عنها بالتطبيقات الملاكية ويقصد بها: (تعميم بعموم العلة والملاك وتنقيح المناط[٤] او حذف الخصوصية، أو لقاعدة الاشتراك بين الحاضرين والغائبين في الاحكام)[٥]

فمفهوم التأويل على وفق هذه الروايات يعني جريان مضمون الآيات التي

---

(١) البرهان: ١/ ٥.

(٢) نفسه: ١/ ٤٩

(٣) ينظر: ص ٩٥ من هذه الاطروحة

(٤) المقصود بتنقيح المناط: ( هو النظر في تعيين ما دل النظر على كونه علة من غير تعيين، بحذف ما لا دخل له في الاعتبار من الاوصاف المقترنة به) ) منتهى السؤل، الآمدي: ٢١٨ وعرفة الزركشي بأنه ( الحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له) ) البحر المحيط، محمد بن بهادر الزركشي: ٢٥٥

(٥) الدلالات القرآنية، الشيخ فاضل المالكي: ٤٧

نزلت بشأن أقوام معينين على الاشخاص الذين لم تنزل الآيات بشأنهم بصورة مباشرة، إذا كانت أعمالهم تمثل أعمال أولئك الذين نزلت الآيات بشأنهم، فهذه الروايات تستنطق باطن النص وتكشف معانيه كشفاً يزيل عنها كل حجب ظاهر الألفاظ، وحدود قيودها، لينطلق إلى باطن الآية، وكسر قيود المكان والزمان، والقدرة على الانطباق على معانٍ متجددة تمثل مصاديق يشملها النص، وبذلك تكون هذه الروايات قد أعطت سعة وشمولية في مسافة الفهم الباطني للنص القرآني.

ولم تقتصر دلالة التأويل في الروايات على المصاديق المتجسدة بالأشخاص، بل شملت المصاديق المعنوية بعدّها أكمل الأفراد للمفهوم العام، فقد ورد عن الفضيل بن اليسار، قال قلت لأبي جعفر عليه السلام قول الله عز وجل في كتابه: ﴿ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ [1] قال: **«من حرق أو غرق»** قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: **«ذلك تأويلها الاعظم»**[2] فالمستفاد من هذه الرواية أن لإحياء النفس مفهوماً عاماً يصح انطباقه على مصاديق متعددة بعضها مادي كانقاذها من الحرق والغرق، وبعضها معنوي كإنقاذها من الضلالة، والتأويل يصح اطلاقه على المصاديق المادية والمعنوية، الا أن اطلاقه على المصاديق المعنوية اولى واكمل.

ولا يبعد أن يكون المراد من التأويل في هذه الرواية هو المعنى المرادف للتفسير وهو ما رجَّحه السيد الطباطبائي[3] إلا أنْ شياع اطلاق التأويل على المصاديق في

(١) المائدة: ٣٢

(٢) البرهان: ٢/ ٤٣٨

(٣) ينظر الميزان: ٣٢٩/٥

الروايات الاخرى دفعنا إلى ترجيح أنْ تكون دلالتها في هذه الروايات هو المعنى نفسه الذي ورد في الروايات الاخرى.

الثاني: وردت روايات عدة ترادف بين التأويل والباطن القرآني، ولذلك فإن فهم التأويل متوقف على فهمنا الباطن القرآني، إذ إن روايات عدة تؤكد أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وقد نقل صاحب البرهان عدداً منها، ومن ذلك ما نقله عن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«يا جابر إن للقرآن بطناً، وللبطن ظهراً»**، ثم قال: **«يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه»**(١) فضلاً عن روايات كثيرة لم يوردها صاحب البرهان، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله: **«إنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطنا إلى سبعة أبطن»**(٢) وعن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **«ليس من القرآن آية الا ولها ظهر وبطن»**(٣) وقول الإمام الباقر عليه السلام: **«إنّ لكتاب الله ظاهراً وباطناً»**(٤).

إنّ اثبات الباطن القرآني لم يتوقف عند روايات أهل البيت عليهم السلام فحسب، بل إن روايات غير أهل البيت عليهم السلام اشتركت في اثبات هذه الحقيقة فقد اوردوا عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: **«إنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً»**(٥) وقوله صلى الله عليه وآله: **«لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف**

(١) البرهان: ١/ ٥.

(٢) تفسير الصافي: ١/ ٣١

(٣) بحار الانوار: ٣٣ / ١٥٥

(٤) المحاسن: ١/ ٢٧

(٥) احياء علوم القرآن: ١/٩٩

**حد، ولكل حد مطلع»**[١] وكذلك قوله: **«لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع»**[٢] وغيرها من الروايات وقد ذكر السيوطي[٣] عدداً منها.

وبذلك يتبين لنا أنَّ البحث في قضية الظاهر والباطن ليس مجالها الفكر الشيعي مثلما يحلو لبعض الباحثين ان ينسب ذلك لهم[٤]، بل مجال بحثها اتسع ليشمل الفكر الاسلامي بتنوع اتجاهاته المذهبية، وقد اشترك الباحثون على اختلاف توجهاتهم المعرفية في البحث في تفسير حقيقة الباطن القرآني، وكان نتيجة ذلك البحث تَشكُّل فرضيات متعددة وطروحات متنوعة لتفسير الباطن القرآني، ومن تلك الفرضيات المحتملة:

**الفرضية الأولى**

إنَّ المقصود بالبطون هو التعدد المصداقي، بحيث يكون وضوح انتساب بعض المصاديق إلى اللفظ اشد من سائرها فيصح لأجل ذلك اطلاق الظاهر والباطن عليه، وهذا ما يتساوق مع مصطلح التأويل وفق روايات أهل البيت عليهم السلام التي ذكرناها سابقاً، إذ إنَّ اطلاق الظاهر والباطن يصح بملاحظة انطباق الآيات على الموارد والحالات المتجددة الحادثة، والمصاديق المتنوعة الطارئة.

وقد نسب الشيخ الطوسي هذه الفريضة إلى ابن مسعود، فضلا عمَّا يدعمها

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١,٩

(٢) الاتقان في علوم القرآن: ٤/ ٢٢٥

(٣) ينظر: الاتقان في علوم القرآن: ٤/ ٢٢٥-٢٢٦ وقد وردت هذه الروايات في عدد من الكتب الروائية مثل كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي: ٧/ ١٥٢ وكتاب مشكل الآثار، احمد بن محمد الطحاوي ١٧٢/٤

(٤) ينظر: التفسير والمفسرون: ٢/ ٣.

من روايات أهل البيت عليهم السلام[١].

لقد أخذ على هذه الفرضية - على الرغم من واقعيتها - أنها غير قادرة على استيعاب شمولية الباطن القرآني، إذ إنَّ روايات الظاهر والباطن - كما بينا - بينت أن لكل آية في القرآن ظاهرا وباطنا، في حين تحصر هذه النظرية الباطن القرآني في الآيات ذات المصاديق المتعددة ولاسيما آيات القصص القرآني، الأمر الذي يضعها في قدر من الاستبعاد أو المحدودية[٢].

**الفرضية الثانية**

فرضية الدلالات الالتزامية[٣]: إذ ذكر العديد من العلماء انّ المراد بالظاهر هو المدلول المطابقي للكلام، فيما يراد من الباطن اللوازم التي يكون بعضها عادة اخفى من بعض، فكلما زادت درجة الخفاء في اللازم اتسم بأنه من الباطن ثم باطن الباطن وهكذا[٤]، ومعنى ذلك ان في الآية مدلولاً مطابقاً يطلق عليه بالظهر، ثم مجموعة من المدلولات الإلتزامية الطولية التي يُعبُّر عنها بالبطون، وقد رأى أحد الباحثين المعاصرين أن الروايات سَمَّت تلك الدلالات بالإشارات واللطائف والحقائق[٥]، ولما كانت هذه اللوازم والملزمات خفية في الغالب بحيث لاتصل اليها

---

(١) ينظر التبيان في تفسير القرآن: ٩/١

(٢) ينظر: مدارس التفسير الاسلامي: ٢/ ١٢٩ ونظرية البطون وبنية الخطاب القرآني: ٣٦

(٣) سبق ان عرَّفنا ان الدلالات الالتزامية بانها ما يدل فيها اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له

(٤) ينظر: محاضرات في اصول الفقه، الشيخ اسحاق الفياض، تقرير السيد الخوئي: ٢٤/١. وينظر: نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني: ٣٩

(٥) ينظر: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ٢٩٢

إذهاننا لقصورها احتجنا إلى توجيه من أهل بيت العصمة والطهارة للوصول إلى هذه الدلالات[١].

**الفرضية الثالثة**

فرضية المعاني بالتناسب مع مستوى العقل الانساني، إذ إنَّ المراد من البطون هو التعدد في فهم المراد من الآية بحسب قابلية الفرد واستعداده، ومستوى ادراكه العقلي، فكلما ارتفع مستوى ادراكه العقلي استطاع العقل الانساني أنْ يرى مرتبة من مراتب المعنى ارقى وارفع، فالمقولات والعناوين التي يطرحها القرآن إنما يريد الجامع الكلي، وما ينصرف إلى ذهننا ليس سوى أحد الأفراد البارزة للمعاني على وفق مستوياتنا التفسيرية، ومثال ذلك كلمة الميزان، فإنَّ المراد منها مطلق العنوان الجامع، أي كل ما يوزن به مهما كان الوزن والموزون، وآلة الوزن، لكن الميزان في حياتنا البشرية منصرف إلى الميزان الذي يكون مع الكيل، لذا فسرنا الآية بذلك، والحال أن المعنى المراد هو العام الجامع، ولهذا امكن تفسير الميزان بالعقل أو الإمام أو بالدين أو بما شابه ذلك، فيكون التفسير الآخر هو المعنى الباطن، واستظهر بعض الباحثين تلك المعاني القرآنية من قول الإمام الحسين عليه السلام: **«كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء»**[٢] وهذا يعني أن المعاني التي تقف وراء النص القرآني المراد تفسيره وكشف معانيه لا تمثل مرتبة واحدة، وإنما هي في حدّها الادنى على أربع مراتب رئيسة، وتقع تحتها مراتب كثيرة،

(١) ينظر: الدلالات القرآنية: ١١

(٢) بحار الانوار: - ١٨/٣٧

تمثل دائرة تنطوي تحتها مراتب تمثل مستويات العرض التفسيري الذي يحدد - عادة - السقف المعرفي للمفسرِّ، وفي ضوء هذه المراتب الرئيسة يحاول المفسر أن يقدم رؤيته التفسيرية ضمن مرتبة منها وكل بحسبه[١].

وترى الدراسة أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام اعتمدت هذا المبدأ كثيرا لإيصال المعاني القرآنية إلى المتلقين كل بحسب مستواه المعرفي وادراكه العقلي - وقد عرضنا تطبيقات متعددة فيما مضى - وتتعزز هذه الفرضية أيضا بما سنذكره من تطبيقات من القسم الثاني من هذا الفصل.

**الفرضية الرابعة**

فرضية الاستيحاء، بمعنى أن الناظر في القرآن يلحظ فيه إشارات ولطائف ودلالات متحركة يمكن استيحاء تصورات منها على وفق نظام العربية، فالاستيحاء يعني تجاوزاً مدروساً لحرفية النص خاضعاً لمنهج الفهم اللغوي والعرفي، وتخطياً للبعد المعجمي والقاموسي، وكل ما نحصل عليه من تجاوز الجزئي إلى الكلي، والمحسوس إلى المعنوي، وما نستوحيه بتعدد الأبعاد القرآنية، هو الذي يسمى بطناً؛ لأنَّه لا يبدو لنا للوهلة الاولى، بل فيه قدر من الخفاء[٢] وقد تبنى هذه النظرية السيد محمد حسين فضل الله إذ رأى أنه ليس هناك باطن بمعنى أن القرآن يستبطن معاني كثيرة على خلاف المعنى اللغوي، وإنما يستبطن القرآن إيماءات كثيرة ويستبطن لوازم كثيرة، وعلى الانسان أن لا يفهم القرآن فهماً حرفياً، بل أن يفهمه فهماً إبداعياً من خلال مستوى الاسلوب الذي يوحي بالكثير مما لا تحمله الكلمة في قاموسها، ومما

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ١/ ٩٤

(٢) ينظر: نظرية البطون وبنية الخطاب: ٤٣

لا يعطيه المعنى في حرفيته[١]، وقد استفاد السيد فضل الله هذه النظرية من خلال روايات أهل البيت عليهم السلام[٢].

**الفرضية الخامسة**

البطون الوجودية (القراءة العرفانية) إذ تبنّى العرفاء والمتصوفة رؤية مفادها أنّ باطن كل شيء هو حقيقته، فالباطن ليس باطناً دلاليا يُكشف من خلال الالفاظ، وإنما هو باطن وجودي لا يبلغ الا عبر الغوص في رتب الوجود للوصول إلى تلك الرتبة التي يستقر فيها الباطن القرآني، لانَّ القرآن حقيقة مجردة متعالية - وقد أشرنا سابقاً إلى المرتكزات النظرية لهذه الحقيقة المجردة[٣] - وعند تنزل هذه الحقيقة وتحليلها في عالم الوجود، فإنها عندئذ تأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجودية، إلى أن يبلغ الكتاب عالمنا المادي فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات[٤]، فالتصور العرفاني عن نشأة الوجود يستند إلى شبكة من الروابط الوجودية والسنن التكوينية الحقيقية، وللواقع في هذا التصور مراتب، إذ لكل شيء مراتب، قال تعالى: **﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾** [٥] فكل ما يصح عليه شيء حقيقة له مراتب، فالقرآن الكريم - بعدّه واحداً من الاشياء التكوينية - له نشأة وجودية قبل هذا العالم اسوة بغيره من موجودات عالم الامكان، وله مراتب يتنزل عبرها إلى أن يبلغ صورته التي بين

(١) ينظر: الندوة، محمد حسين فضل الله: ١/ ٢٤.

(٢) ينظر: مطارحات في قضايا قرآنية، محمد الحسيني: ١١٢ - ١١٣

(٣) ينظر: ص ١٨٣ من هذه الاطروحة

(٤) ينظر: نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني: ٤.

(٥) الحجر: ٢١

ايدينا[١]، فالقرآن الكريم ذو حقيقة أخرى وراء ما نفهمه بالفهم المادي، وهي حقيقة ذات وحدة متماسكة لا تقبل تفصيلا ولا تجزئة، لرجوعها إلى معنى واحد لا اجزاء فيه ولا فصول، وإنما هذا التفصيل المشاهد في الكتاب طرأ عليه بعد ذلك الاحكام قال تعالى: { الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ } [٢] وقال تعالى: { إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ } [٣] لكنه تعالى عنايةً بعباده جعله كتاباً مقروءاً وألبسه لباس العربية لعلهم يعقلون ما لا سبيل لهم إلى عقله ومعرفته ما دام في ام الكتاب[٤]، وهذا الوجود الما ورائي هو البطون أو في ألاقل هو الرصيد الذي يمد القرآن بالعمق وتوالي المعاني ما بعد المعنى الظاهر، ويفسّر بطونه، ومن دون ذلك الوجود الملكوتي الغيبي العريض وما يحويه من معان لا متناهية لا يمكن أن يكون للقرآن بطون[٥]، فدلالة القرآن وإن خضعت في ظاهرها للعرف لأنها نزلت بلسان البشر، فأنها تدل في باطنها على حقائق وجودية والهية[٦].

إنّ لأعلام هذه الرؤية نصوصاً غزيرة، الا أن سوقها واستحضارها يطول معها المقام، فأكتفينا ببيان المنطلقات النظرية لهذه الفرضية، ومن اللافت أن أبرز

(١) ينظر: المعاصرة القرآنية رؤية على ضوء المدرسة الوجودية، بحث في مجلة المنهاج: ع ٣٢، السنة الثامنة، ١٤٢٤ ه - ٢٠٠٤م، جواد علي كسار: ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) هود: ١

(٣) الواقعة: ٧٧ - ٧٩

(٤) ينظر: تأويل القرآن النظرية والمعطيات: ٥٢

(٥) ينظر: فهم القرآن: ٣٩٤

(٦) ينظر: فلسفة التأويل، د. نصر حامد أبو زيد: ٢٦٨-٢٦٩

المستندات النقلية لأغلب هؤلاء الأعلام على اختلاف توجهاتهم المذهبية والفكرية هي روايات أهل البيت عليهم السلام فالغزالي - مثلاً - يستند إلى رواية الإمام علي عليه السلام: **«لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»**[(١)]، وحديث الإمام الصادق عليه السلام: **«والله لقد تجلى الله عز وجل لخلقه في كلامهم ولكنهم لا يبصرون»**[(٢)] ليستدل من خلال هذه الروايات وغيرها على عمق القرآن في ضوء مقولة البطون القرآنية، وانطواء القرآن على معانٍ لا تنفد مع الزمان؛ لانه صورة لتجلي مطلق لا نهائي.

ويرى أحد الباحثين المحدثين أنّ افكار المتصوفة المتعلقة بفهم مراتب القرآن وحقيقة تلك المراتب التي ظهرت في القرن الخامس الهجري لها جذورها عند الإمام جعفر الصادق عليه السلام[(٣)]، ويرى أن تقسيمهم للقرآن في ضمن أربع مراتب جاء متوافقاً مع حديث الإمام الصادق عليه السلام: **«كتاب الله عز وجل على اربعة اشياء على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق»**[(٤)] بل ان هذا العدد اتسع من الناحية الايدلوجية ليصبح المدار المنهجي للتأويل الصوفي[(٥)].

ويرى هذا الباحث أنّ (الخطاب التفسيري الصوفي مع جعفر الصادق خطاباً متقدماً في المسائل النظرية الصوفية، وقائماً على تجربة روحية مركزة مما يجعله عاملاً

---

(١) ينابيع المودة: ٣/ ٢,٩ وإحياء علوم الدين: ١/ ٢٨٣

(٢) بحار الانوار: ٩٢/ ١,٧ وينظر: احياء علوم الدين: ١/ ١..

(٣) ينظر: حفريات في التأويل الاسلامي، د. مختار الفجاري: ٣٨١

(٤) وقد ذكرنا سابقاً أن هذا الحديث مروي عن الإمام الحسين عليه السلام ونقله المجلسي أيضا عن الإمام الصادق عليه السلام في بحار الانوار: ٧٥ / ٢٧٧

(٥) ينظر: حفريات في التأويل الاسلامي: ٣٦٩

محدداً في صياغة نشأة التفسير الصوفي وبنيته واشكالياته)[١].

وإذا كان المتصوفة قد استفادوا من أفكار أهل البيت عليهم السلام ورؤاهم فيما يتعلق بفهم مراتب القرآن، فهذا لا يعني بالضرورة وجود تطابق تام بين رؤاهم ورؤى اهل البيت عليهم السلام ولا سيما انّ المتصوفة قد اوغلوا في اعتماد مرجعيات غير نصية قائمة على النصوص النظرية عبر التأكيد على الاشراقات والشهودات القلبية، وتحميل تلك المباني النظرية على القرآن[٢]، بخلاف منهج أهل البيت عليهم السلام في فهم القرآن وتفسيره، إذ اعتمدوا النص القرآني حاكما ومعياراً وله دور مركزي في عملية الكشف عن المعنى وتفصيلاته[٣].

والذي يؤكد هذا التمايز بين منهج أهل البيت عليهم السلام وأفكار المتصوفة هو تلك المستندات النقلية التي وردت عنهم عليهم السلام اذ تشير إلى الموقف السلبي من أهل البيت لأفكار المتصوفة ورؤاهم المعرفية[٤].

لقد حاولت هذه الفرضيات أن تكشف عن حقيقة البطون القرآنية، وعلى الرغم من اختلاف المنطلقات الفكرية لهذه الفرضيات، فإن قراءة متدبرة لها تؤكد أنها جميعاً تفسر الباطن القرآني بالمعاني والمصاديق التي تكون دلالة الآيات وانطباقها عليها غير واضحة، وهذه المعاني ذات مراتب، فالحقيقة المشتركة لهذه الفرضيات أن البطون هي أعماق النص ومضامينه المتعددة التي يتوصل اليها العقل الانساني بالتدبر

(١) نفسه: ١٥١

(٢) ينظر: مناهج التفسير واتجاهاته: ٢٧. - ٢٨١

(٣) ينظر: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني: ٥٤

(٤) ينظر: سفينة البحار، عباس القمي: ٢/ ٥٧ - ٥٨

والتفكر، وهي مضامين سيَّالة متجددة ومتفرقة لا ينضب معينها، وهذه هي مزية القرآن وسر اعجازه، وهذه الرؤية تستوعب أغلب الفرضيات التي فسّرت الباطن القرآني، وهذا ما عززه قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية في وصف القرآن منها قوله: **«وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق»**[١].

ولما كان الباطن القرآني مساوقاً للتأويل - بحسب روايات أهل البيت - عندئذ يكون التأويل (حركة عمودية في طبقات النص وأعماقه، تعمل في نطاق ما بعد التبادر، وما بعد المباشر من المعاني)[٢] وهو (كشف عن المعاني المتوارية في أعماق النص)[٣] وهو ما أثبتته روايات أهل البيت مثلما سيتبين من خلال الدراسة التطبيقية التي سيقدمها هذا الفصل.

## جدلية اللغة والباطن القرآني

من خلال تتبع فرضيات الباطن القرآني اتضح أنّ هذه الفرضيات كلها باستثناء فرضية البطون الوجودية، تنسجم مع بنية النظام اللغوي وقواعد اللغة، فهي فرضيات معرفية إذ إنها ترى الظاهر والباطن مراتب للمعرفة، وهذا يعني أنّ الظهور والبطون درجات للمعرفة، فحينما نقول بفرضية اللوازم (الفرضية الثانية) فهذا يعني أن الباطن هو معرفة لا تأتي للوهلة الاولى، وانما يحتاج الوعي الانساني للمرور بمرحلة معرفية اولى هي الظاهر للوصول إلى المرحلة المعرفية الثانية التي هي

(١) أصول الكافي: ٢/ ٥٧٣

(٢) التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، بحث في مجلة المصباح، ع ٣، خريف ٢,١٠ - ١٤٣١ ه، د. عبد الامير كاظم زاهد: ١٧

(٣) نفسه

الباطن، وهذا لا يعني أن هذه الفرضيات تتطابق في تفسيرها للنص القرآني وحرفية اللغة، بل الغالب في ذلك انها تتجاوز ذلك الا أنها تبقى في ضمن الاطار العام لقواعد اللغة، فهي بالنتيجة تحافظ على مرجعية اللغة العربية وعدم القبول بالتفاسير التي تستنكرها هذه اللغة وتتصادم مع فهمها العرفي.

أما إذا جئنا إلى البطون الوجودية فإنها على خلاف ذلك، فهذه الفرضية ترى أن دلالات القرآن وإن خضعت في ظاهرها إلى العرف وموازين اللسان الذي نزلت به، لكنها في باطنها تدل على حقائق وجودية، ومن ثم فان البطون في هذه الفرضية هي من سنخ الحقائق والأعيان وليس من نوع الالفاظ والمقولات الذهنية والطريق اليها يكون بآليات تتجاوز اللغة والعقل بعد ان يستنفد كل منها طاقاته او يكاد في منطقة الظاهر وعالم المقولات الذهنية[١]، وعليه فإن الكثير من العرفاء والمتصوفة يرون أنّ الوصول إلى الباطن القرآني لا يكون بالغوص في دلالات الالفاظ إذ (ليست الالفاظ سبيلاً لفهم مراد المتكلم، بل العكس هو الصحيح، فإنَّ فهم مراد المتكلم هو السبيل لفهم كلامه، وهذا الفهم للمراد عندهم لا يكون سوى بالتعالي في مدارج السير والسلوك للبلوغ للمتكلم نفسه)[٢].

فـ(اللغة في ضوء هذه الفرضية مجرد وسيط تؤدي فعالياته إلى اكتشاف السطح والقشرة الخارجية للنص دون ان تحقق اقتحاماً او ولوجاً لعالم النص الداخلي، لأسراره وجواهره)[٣] ولذلك نجد أن الغزالي قد أسس لنظرية القشر

(١) ينظر: فهم القرآن: ٤,٥

(٢) نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني: ٤.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: ٢٤٨

واللباب في كتابه (جواهر القرآن) جاعلاً اللباب عالم المعنى[١]، وكل مستويات القشر عند الغزالي لا تمت لعالم المعنى بأية صلة على الرغم من سعي الانسان الدؤوب إلى تهذيبها والسمو بها انطلاقاً من الصوت إلى الكلمة التي تدعي الدلالة؛ وذلك لأنها أشكال من عالم الملك في حين ان المعنى من عالم آخر مفارق له كل المفارقة هو عالم الملكوت ولذلك لا يرى أن الالفاظ دالة على المعاني بقدر ما يرى أن المعاني هي الأصل الذي تلتئم منه الالفاظ على طريقة محاكاة عالم الملك المحسوس لعالم الملكوت[٢].

وقد وجدت أفكار الغزالي طريقها عند أعلام هذه المدرسة كابن عربي وصدر المتألهين الشيرازي والسيد الخميني، إذ إن كتاباتهم تكشف عن نظرية التعقيد الذاتي وضيق اللغة، إذ إن معارف القرآن (تستعصي بطبعها على قوالب الالفاظ وعلى المفاهيم والاطر الفكرية المتداولة في لغة النظر العقلي، لأنها عبارة عن معاينة وملامسة ومعايشة مباشرة وكينونة وجودية فعلية يحياها صاحبها من دون واسطة)[٣] وهذا ما ألمح إليه محمد بن عبد الجبار النَّفَّري، إذ يقول: (كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)[٤]

ويشبه السيد الطباطبائي من يريد أن يضع المعاني الشهودية في قالب الالفاظ بمن ينقل الماء بالغربال من مكان لآخر، وبمن يريد أنْ يعرّف مجموعة من الالوان

(١) ينظر: جواهر القرآن: ١٨

(٢) ينظر: حفريات في التأويل الاسلامي: ٣٧٤

(٣) فهم القرآن: ٤٥٤

(٤) المواقف والمخاطبات، محمد عبد الجبار النَّفَّري: ٥١

المختلفة لمولود اعمى بواسطة القوة السامعة(١).

ومن هنا فلا مجال لا قحام اللغة في الكشف عن الدلالات العرفانية، إذ إنها تمثل حقائق كونية كبرى غير متاحة لوعينا، وخارجة عن نطاق خبراتنا(٢).



ويرى أحد الباحثين المعاصرين أن هذه الافكار لها حضور عند فلاسفة ما بعد الحداثة (إذ بينوا أن هذه اللغة هي في الواقع أعجز من ان تعبر عما يزدحم في دواخلنا من الافكار بسبب نظامها الخطي وبقوالبها الشكلية الدقيقة)(٣) وهذا ما أوضحه هابرماز (Habarmas) عند حديثه عن فقر الطاقة البيانية للغة في مواجهة زخم المعنى(٤)

إنّ القول بوجود معانٍ باطنية ليست من سنخ المدلولات اللفظية عند أصحاب هذه المدرسة لا يعني أنهم يسقطون الدلالات الظاهرية - كما يسمونها - عن الاعتبار، بل نجد التأكيد في كلماتهم على انّ الطريق إلى الباطن انما يمر من خلال اتقان الظاهر وضبطه وسيلة لبلوغ الباطن، قال الغزالي: (لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر اولاً، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل احكام الظاهر، ومن ادَّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدَّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، او يدّعي فهم مقاصد الاتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فان ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لابد منها للفهم)(٥)

(١) ينظر: مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، محمد حسين الطباطبائي: ٦٨ - ٦٩)

(٢) ينظر: تأملات في فلسفة اللغة، د. عمر ظاهر: ١١٦

(٣) حفريات في التأويل الاسلامي: ٣٩٧

(٤) ينظر: نفسه: ٣٩٧ نقلا عن: الفلسفة الالمانية للتصوف، هابرماز: ٦٥

(٥) احياء علوم الدين: ١/ ٢٩١

فالقائل بالدلالات الاشارية والعرفانية للنص القرآني (لا ينكر كون الظاهر مراداً، ولكن يقول إنّ في هذه الظواهر إشارات إلى معان خفية لا يفهمها الا أرباب السلوك وأولو العقل والنهى)[١] و(ظاهر النص بحسب التفسير الاشاري هو المعتمد في التكاليف الشرعية أو الاعمال الظاهرة التي يمارسها المسلم في حياته اليومية، وهو بداية الطريق إلى المعرفة الحقيقية، أما الرقي بالنفس الانسانية إلى اعلى مراتبها فهو لا يتأتى الا بالاجتهاد في طلب الرموز المتخفية وراء المعنى الظاهر للنص، وهي رموز تمثل القيم العليا والمثل التي من اجلها وجد الكون بما فيه)[٢]

ولعل التمييز بين الظاهر والباطن في ضوء هذه الرؤية مساوق لتمييز الإمام الحسين عليه السلام بين العبارة والاشارة في الحديث السابق ذكره: (كتاب الله على أربعة اشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق...) وينبني هذا التمييز على أساس التمييز بين كلمات البشر وكلمات الله، فكلمات البشر / اللغة البشر ذات دلالة عرفية تواضعية، ودلالتها ليست كائنة فيها كينونة أصالة أما كلمات الله فدلالتها دلالة ذاتية؛ لأنها تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة، فدلالتها كائنة فيها كينونة أصالة، وعلى هذا لا يكون الفعل بين المعنى التواضعي والمعنى الذاتي مؤدياً إلى معرفة حقة، وإنما الحق هو الجمع بين المعنيين في فهم النص الذي هو طباق الجمع بين الظاهر والباطن[٣].

إنّ التأسيس لدلالة قرآنية باطنية إشارية خارج إطار تداولية اللغة

(١) فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى: ٢٣٣

(٢) نفسه

(٣) ينظر: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ٢٩١ - ٢٩٢

وقواعدها[١]، يؤيدَه بحسب رأي أصحاب هذه المدرسة روايات متعددة وردت عن اهل البيت عليهم السلام وأورد البحراني عدداً منها في تفسيره، إذ إنّ هذه الروايات تثبت (ان بعض المعاني الباطنية للقرآن هي المعاني التي ليس للآيات ظهور فيها، ولا يمكن فهمها أو توضيحها طبقا للقواعد الادبية، وأصول المحاورة العقلائية)[٢] مثل دلالة التفث، الرطب، واليابس، الماء، الشعراء وغيرها الكثير ودلالة بعض الحروف القرآنية زيادة على دلالة الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية، وهذا النوع من المعاني الباطنية ينحصر تحصيله بالراسخين في العلم وهم النبي والائمة المعصومون عليهم السلام والاستفادة من رواياتهم المعبّرة، وتدل الروايات على هذا الحصر، مثل قول ابي جعفر عليه السلام: **«ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء»**[٣] وروايات حصر الراسخين في العلم بأهل البيت عليهم السلام كثيرة[٤]، فالمعاني والمعارف القرآنية التي لا يستطيع فهمها غير الاوصياء ليست من ظاهر القرآن، بل من نوع المعاني الباطنية التي لا تنتظم ضمن اطار الدلالات العرفية للكلام.

وعليه فإنَّ معيار صحة هذه المعاني الباطنية منوط بوجود روايات صحيحة

---

(١) إذ ذكرت الدراسة مصطلح قواعد اللغة العربية فلا نقصد به علم النحو والصرف فحسب، بل يتعدى مفهوم القواعد الى مجموع علوم اللسان العربي من معرفة بمتن اللغة وباشتقاق مفرداتها وتراكيبها، والتصريف، والنحو، والبيان والمعاني والمجاز، ثم استعمالات العرب المختلفة واساليبهم في الكتابة.

(٢) مدارس التفسير الاسلامي: ٢/١٦٤

(٣) البرهان: ١/ ٣٨

(٤) ينظر: البرهان: ٢/ ٧ وما بعدها

تخبر عن اهل البيت عليهم السلام أنَّ هذا المعنى الباطني هو المقصود من الآية.

وهنا لابد لنا من أن لا نغفل انّ هذه المدرسة وهي تؤسس لنظام معرفي غير مستند إلى أصول قواعد العربية للكشف عن الدلالات الباطنية للنص القرآني، واجهت انتقادات من مفكرين وباحثين على اختلاف توجهاتهم الفكرية، فالدكتور محمد حسين الذهبي يرى أن المعنى الباطن للقرآن لا يصح الاّ إذا جرى على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربية استناداً إلى كون القرآن عربياً، إذ لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق[1].

وأكد السيد محمد حسين فضل الله على أن المعنى الباطن لابد من أن يكون منسجماً مع قواعد اللغة العربية التي يقوم عليها التفاهم بأسلوب الاستعارة والكناية ونحوهما مما تنوع فيه التعبير، ولا يجوز الخروج عن هذه القواعد، لأنه يفقد الاساس العلمي للأسلوب القرآني ولاسيما إذا كان التفسير الباطني أو التأويلي بعيداً عن المستوى البلاغي الفني الرفيع الذي هو في الدرجة العليا من البلاغة[2]، فرفض فكرة الظاهر والباطن بالمعنى الذي يستدعي وجود معانٍ للقرآن الكريم على الطريقة الرمزية او الصوفية او غيرها، فليس المنظور من البطون التأسيس لنظام لغوي مختلف عن نظام التعبير العربي الذي يفهمه العرب بقراءاتهم للنصوص والخطابات[3]، إذ (إننا لا نحتاج إلى الخروج عن المألوف عن قواعد اللغة

(١) ينظر: التفسير والمفسرون: ٢/ ٣٨٧

(٢) ينظر: صور النبي صلى الله عليه وآله في القرآن، بحث في مجلة الثقافة الاسلامية، المركز الثقافي الايراني بدمشق، ع ٦٥، ١٩٩٦: السيد محمد حسين فضل الله: ٥.

(٣) ينظر: من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله: ٨/ ١٤٤

العربية في تفسيره، أو إلى أبعاده عن القضايا العامة من أجل التركيز على هذه الحقيقة أو تلك)[١].

واشترط محمد هادي معرفة رعاية المناسبة القريبة بين ظاهر الكلام وباطنه، أي ينبغي أن لا تكون الدلالة الباطنية أجنبية عن الظواهر، لا مناسبة بينها وبين اللفظ، فاذا كان معنى التأويل هو المفهوم المنتزع من الكلام فلا بد أن تكون هناك مناسبة لفظية تستدعي هذا الانتزاع[٢]، وهذا ما اشترطه الشيخ جعفر السبحاني[٣]، وهذا يعني أن (التفسير الاشاري الباطني الصحيح والمقبول، هو الذي يتناسب مع دلالة اللفظ، وليس غريباً عنها حتى يكون خارجاً عن مجال التفسير أي يكون من لوازم الكلام)[٤] والمتحصَّل من كلام هؤلاء المنتقدين انهم يؤكدون على المرجعية اللغوية في فهم المعاني الباطنية، إذ إنَّ القرآن عربي اللغة، ومن الطبيعي أن تكون هذه اللغة من أهم السُبل لفهم معاني القرآن، وادراك مقاصده، فـ(البطون فكرة صحيحة لكنها لا تحول النص القرآني من نص عقلائي في البيان يعتمد منهج العقلاء في التفاهم والمحاورة والتفهيم والتبيين إلى نص مافوق عقلائي)[٥]

واستناداً إلى هذا المعيار في قبول المعاني الباطنية فضلاً عن معايير أخرى ذكروها، ذهب عدد من الباحثين إلى رفض تلك الروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام التي كشفت معاني باطنية لا تستند إلى مرجعية لغوية أو عرفية

(١) نفسه: ١/ ١٨
(٢) ينظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١/٢٤ - ٢٥
(٣) ينظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ١٣٤
(٤) مناهج التفسير واتجاهاته: ٢٩٢
(٥) اضاءات في الفكر والدين والاجتماع، حيدر حب الله: ١/ ٢٦٨

عقلائية في التفهيم والتفاهم، فضلاً عمَّا وجدوا في هذه الروايات من الاشكالات العميقة في أسانيدها على وفق القراءة المعهودة في النقد السندي.

والدراسة تقف مع هذه الرؤية وترى أنَّ بنية النص القرآني هي بنية عقلائية عرفية لا تتعالى على قواعد التخاطب القائم على التفهيم والتفاهم، وأنَّ تجاوز تلك القواعد يؤدي إلى اخفاق في عملية التخاطب، ومن خلال تتبعنا روايات أهل البيت عليهم السلام ذات المدلول الباطني نرى أنها خضعت في انطلاقاتها نحو البطون القرآنية لتلك القواعد، وأهم تلك القواعد هو تحكيم النص القرآني مرجعية محورية في فهم نصوصه، فضلاً عن عنصر الفهم اللغوي والعرفي الذي لا يقف بالضرورة عند السطح الاول الذي فهمه الذين استمعوا الخطاب في لحظته الاولى، بل يمكن - على وفق قواعد الفهم العرفي والعقلائي والعربي - الغوص في المعاني بشرط التحرك على وفق تلك القواعد في اطارها العام، فوجود عناصر غير لغوية لها تأثير في فهم المعنى القرآني لا يخرج ذلك الفهم عن معيارية تلك القواعد، وهذا ما اكدناه سابقاً، إذ إن الكفاية اللغوية وحدها غير كافية في الوصول إلى المعنى، بل نحتاج إلى الكفاية التخاطبية.

وعليه فليس من الصحيح رفض الروايات ذات المدلول الباطني لمجرد انها تجاوزت حدود اللغة في مستواها المعجمي والقواعدي، إذ إن كثيراً من هذه الروايات تكشف عن المعاني الباطنية بطريقة اللازم، أو المصاديق الحادثة أو التجريد للوصول إلى معنى كلي عام أو الاستيحاء أو ما شابه ذلك مما لا ينافي قواعد الفهم العربي في تفسير الكلام، فالبعد التأويلي في هذه الروايات (وإن كان يبدو بحسب الظاهر غير معني بالمعنى الدلالي للمفردة، الا أن هذا التصور - على فرض وجوده - غير

صحيح، فإن الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل لابد من أن تكون محفوظة لحفظ المعطى التأويلي من الانحراف)[١] وهذا يعني أن البطون قشرة دلالية أو مدلولية في النص تنكشف بالحفر عبر ظاهره وبطريقة تحقق التناسب بين الظاهر والباطن وفق آليات تخاطبية وعبر تحليل القرائن والسياقات الداخلية والخارجية وهذا ما بيناه في مواضع متعددة ومتفرقة في هذه الدراسة.

وتأييد الدراسة هذه الرؤية لا يعني أننا نغفل تماماً مبتنيات الفرضية السابعة ولا سيما فيما يتعلق بضيق اللغة، إذ هي ليست بالدرجة من النضج والتطور بحيث تتمكن من استيعاب مفاهيم القرآن واشاراته وكناياته وخفاياه فـ(لا يزال يوجد شرخ واضح بين أفق اللغة وواقعها التصويري والتعبيري، وبين آفاق القرآن التعبيرية والمعنائية، مما يحتم اعادة نظر كلية - بنيوية في مستوى اداء لغة التفسير والتأويل المبني اساساً على الواقع اللغوي دون مستوى تداعيات المعنى القرآني لما يحتويه على دلالات وتأثيرات وتداعيات تختلف كلياً عما هو سائر في مجال اللغة والجهود النظرية اللغوية)[٢]

ويتضح ذلك القصور اللغوي في التعبير عن الحقائق الغيبية التي يريد القرآن إيصالها إلى الذهن الانساني الذي أنس بعالم الحس والمادة وباللغة التي وضعت في نشأتها لتعبر عن الامور غير الغيبية أو الامور المادية إذ (إنّ الوحي قد اختار اللغة العربية كنظام إشاري عام بين الله والانسان وهي لغة بطبيعتها بشرية ومحدودة، لا تتسع الا لمدارك البشر ومعارفهم)[٣] ومن هنا أكد السيد الطباطبائي (أن البيانات

(١) منطق فهم القرآن: ١/ ٢٥٤

(٢) امكانيات التفسير واشكالياته في البحث عن المعنى: ٣٢.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير: ١٥٨

اللفظية القرآنية هي امثال للمعارف الالهية الحقة، لأن البيان فيها قد نزل إلى مستوى الافهام العامة التي لا تدرك الا الحسيات، ولا تنال من المعاني الكلية المجردة الا ما كان في هيئة الجسم والمادة)[١].

وبناءً على ذلك تأسست فكرة المخاطبة على قدر عقل المخاطب واعتقاده التي وجدنا تطبيقاتها واضحة عند أهل البيت عليهم السلام في ضوء رواياتهم التفسيرية.

ومع كل ذلك فالدراسة لا تنفي أن تكون بعض روايات أهل البيت عليهم السلام قد وقع فيها دس ووضع وخلط منشؤه تسرب النزعة الباطنية والاتجاهات المغالية لذلك ينبغي محاكمتها على وفق منهج النقد السندي زيادة على قواعد نقد المتن التي يقف على رأسها العرض على الكتاب الكريم.

---

(١) الميزان: ٣/ ٦٢

# القسم الثاني: التأويل في اطاره التطبيقي

## أولا: الدلالات التأويلية (الباطنية) لبعض الالفاظ القرآنية

نحاول أن نقدّم في هذا المبحث رؤية للتحوّل الدلالي في الروايات المفسِّرة للألفاظ القرآنية بنحو مغاير لما قدمناه في الفصل الثاني، إذ إنّ المنطلقات في ذلك الفصل كانت منطلقات نصية قائمة على عرض القرائن المتصلة والمنفصلة وتحليل السياقات الداخلية والخارجية، أي أن المعنى الجديد الذي تقدمه الروايات ليس خافياً عند مراعاة تلك الآليات، أما في هذا المبحث فإنَّ المنطلقات هي تأويلية، بمعنى أن الآليات للوصول إلى المعنى ليست نصية، واذا ما وجدت تلك الاليات النصية فانها خافية وغير متاحة لكثير من المفسرين والمتلقين، أي أن تلك الاليات لا توصل بحسب الظاهر إلى هذا المعنى الجديد ولا تكشف عنه، إذ لابد من تخطي البعد المعجمي وتجاوز الجزئي إلى الكلي والمحسوس إلى المعنوي، وما نستوحيه بطريقة تعدد الأبعاد الدلالية، وتحقيق وحدة المناط، ليتسنى التحقق من هذا المعنى الجديد.

وفي تصور هذه الدراسة فانه لم يكن لتحصل قناعة بضرورة استبدال الآليات الظاهرية واللجوء إلى آليات جديدة لولا الاعتقاد بحجية قول المعصوم الذي يكون تفسيره لكتاب الله تعالى بمثابة تبليغ للدين الالهي، فيما إذا كانت الروايات المنسوبة

إليه مقبولة من الناحية السندية وغير مخالفة لمضمون النص القرآني، وبديهيات الدين.

ومن وجوه المفارقة بين الفصل الثاني وهذا المبحث هو أن المدلولات المثبتة لهذه الالفاظ المندرجة في هذا المبحث - قائمة على مستندات نقلية أعطت بعداً تأويلياً باطنياً لهذه الروايات نفسها، وهو ما لم يكن موجوداً في المدلولات اللفظية التي عُرضت في الفصل الثاني، ولا يخفى أن خفاء المدلولات اللفظية يشمل هذه الالفاظ في بعديها المفهومي والمصداقي، إذ إنَّ بعض الروايات تكشف عن مصاديق خفية وغير ظاهرة.

واعتمدت الدراسة في ترتيب هذه الالفاظ على وفق ترتيبها المصحفي، مع اعتماد صيغة اللفظة على وفق استعمالها القرآني، ومن هذه الالفاظ:

**ورقة وحبة وظلمات الارض ورطب ويابس**

هذه المفردات وردت في قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [(١)] وقد جاء تفسيرها في روايات اهل البيت عليهم السلام بما يخالف ظاهرها اللغوي، إذ فسّر الإمام الصادق عليه السلام - بحسب روايات البرهان - الورقة بالسقط، والحبة: الولد، وظلمات الارض: الارحام، والرطب ما يحيى من الناس، واليابس: ما يفيض[(٢)]، ونقل عن أبي الحسن عليه السلام رواية مشابهة لرواية الصادق عليه السلام، إذ فسر الورقة بالسقط،

(١) الانعام: ٥٩

(٢) ينظر: البرهان: ٣/ ٣٧

يسقط من بطن امه من قبل ان يهل الولد، والحبة بالولد في بطن أمه إذا هلّ، وسقط من قبل الولادة، والرطب بالمضغة إذا اسكنت في الرحم قبل ان يتم خلقها، قبل ان ينتقل، واليابس بالولد التام[١].

فمداليل هذه الالفاظ - على وفق هذه الروايات - هي مداليل باطنية، وهذه المداليل لا تتوافق - بحسب الظاهر - مع الأصل اللغوي (الوضع) لهذه الالفاظ، والمعنى العرفي الذي يتبادر إلى الذهن عند استعمالها، فالورقة مفردة الورق، وهو أحد مكونات الشجر[٢] والحبة (اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون في السنبل والاكمام والجمع حبوب)[٣] وظلمات الارض يعني بطونها وعبّر بالظلمة عن البطن؛ لأنه لا يدرك فيه، مثلما لا يدرك في الظلمة.

أما الرطب فهو أصل واحد يدل على خلاف اليبس، من ذلك الرَّطب، والرُّطْب[٤]، وهو المبتل بالماء، والرَّطِب الناعم[٥]، اما اليابس فهو من يبس الشيء ييبس،واليبس: يدل على جفاف يقال يبس الشيء ييبس، واليبس يابس النبت[٦].

وعلى وفق هذه الدلالات اللغوية مضى المفسرون في تفسيرهم الآية المباركة، إذ رأوا ان في الآية بياناً لإحاطة علمه سبحانه بالجزئيات مهما كثرت واستصعب على غيره العلم بها، مثل العلم بسقوط أوراق الأشجار وما يؤول اليه أمرها، فالكثرة

(١) ينظر: نفسه: ٣/ ٣٨
(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ١,٢(ورق)
(٣) المصباح المنير: ١٣٢ (حبب)
(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/٤,٤(رطب)
(٥) ينظر: تهذيب اللغة: ١٢ / ٢٣.(رطب)
(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٦/ ١٥٤(يبس)

البالغة التي في أوراق الشجر يعجز الإنسان أن يميز بعضها من بعض، وكذلك الحال فيما يتعلق بعلمه بالحبوب الساقطة في بطون الارض، وكذلك علمه بالرطب واليابس، فقيل: إنهما مختصان بما من شأنه السقوط كالثمار وهذا هو مقتضى العطف، وقيل: إن العطف في الحكم أي ويعلم كل رطب ويابس أيا كانت أنواعهما وخصوصياتهما، وتكون الثمار من أظهر أفرادهما لإستئناس الذهن بهما[١].

إنَّ المتتبع كلمات المفسرين يلحظ أنهم على الرغم من اختلافهم في توجيه هذه الكلمات بما يناسب بيان سعة علم الله سبحانه وإحاطته الشاملة، الا أنهم لم يخرجوا عن الدلالات الظاهرية والمتعارفة لهذه المفردات بخلاف الروايات التي ذكرناها سابقاً التي أعطت دلالات لم يعرفها المفسرون ولم تدخل من ضمن احتمالاتهم التفسيرية التي غالباً ما يدرجونها في كتب التفسير، ولذلك نجد الآلوسي يستغرب وينكر مثل هذه الروايات إذ يرى انها مخالفة ظاهر الآية، قال: (وأنا أجل أبا عبد الله رضي الله عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جداً)[٢] وهذا ما رآه السيد الطباطبائي، قال (والرواية لا تنطبق على ظاهر الآية)[٣].

إنَّ الاحتكام إلى أصل الوضع والعرف كان دافعاً للآلوسي والطباطبائي في الحكم على هذه الروايات بعدم مطابقتها لظاهر الآية، وهذا يعني أن هذه الدلالات هي دلالات باطنية لا تتوافق وبنية اللغة في مستواها المعجمي.

والظاهر أن الالوسي رأى أن هذه الدلالات تتقاطع مع بنية النظام

(١) ينظر: مواهب الرحمن: ١٣/ ٤١١

(٢) روح المعاني: ٤/ ١٦٣

(٣) الميزان: ٧/ ١٥٤

اللغوي في مستواه المعجمي، وبنية النظام القرآني في مستواه السياقي، في حين أننا نرجح أن الطباطبائي لم يتعاط بهذه الحدية والصرامة مع هذه الروايات، إذ إنه نظر إلى هذه الدلالات الروائية في تفسيره الاخر على أنها من باب الجري والتطبيق(١)، وقد عرفنا سابقاً أن دلالات اللفظ في ضوء فكرة الجري والتطبيق هي مصاديق لذلك اللفظ، وانَّ هناك مفهوماً عاماً يصح انطباقه على جميع مصاديقه، الا أن هناك مصاديق بارزة بحكم استئناس الذهن بها لغة وعرفا، وهناك مصاديق خفية تحتاج من الذهن مزيداً من التدبر للوصول إلى وجه العلاقة بين مفهوم ذلك اللفظ ومصداقه الخفي.

فالحكم على هذه الدلالات بأنها مخالفة ظاهر الآية هو بسبب الجمود على المعاني اللغوية للآية التي تمثل المصاديق البارزة والواضحة، في حين أن أئمة أهل البيت عليهم السلام بحسب الروايات السابقة - أرادوا - مثلما يرى الشيخ مكارم الشيرازي - انْ يُوسِّعوا من آفاق نظرة المسلمين إلى القرآن، وان لا ينحصروا في إطار الالفاظ، بل يتوسعوا في نظرتهم حين توجد قرائن على هذا التوسع، فالرواية السابقة تشير إلى أن معنى الحبة لا ينحصر في بذور النباتات، بل يشمل أيضاً بذور النطف الانسانية(٢)، غير أن بذور النباتات هي المصداق الأبرز لمفهوم الحبة ولا يعني أن المعنى منحصر به، ولذلك يرى عالم سبيط النيلي أن الائمة نقلوا المعنى من التكوين النباتي إلى الحيواني، وذكروا هذا التكوين كأنموذج مهم لاحد التكوينات من دون أن يقصروا المعنى عليه ،وكذلك لم يذكر ألائمة أن الآية لا تعني النبات، بل

(١) ينظر: تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن: ٤/ ٧٤

(٢) ينظر: الامثل: ٤/ ١٩٤

تعني هذا وهذا[١].

والواقع أن التحقيق في الأصول اللغوية لـ(الورقة، والحبة، والرطب، واليابس) بالاعتماد على تتبع دلالاتها في المعجمات اللغوية يعزز فكرة ان الدلالات الروائية السابقة هي مصاديق ممكنة لمعاني تلك الالفاظ، فالأصل في الورقة كما يرى حسن مصطفوي: (هو ماينبسط ويتفرع من شيء لغرض مقصود)[٢] ومثلما أنَّ أوراق النباتات والاشجار، وصفحات القرطاس هي مصاديق لذلك الاصل، فكذلك الجنين (السقط بحسب تعبير الرواية) هو شيء متفرع من أمه.

و(الحبة) صيغة مشتقة من (حبب) والأصل الواحد لهذه المادة (هو الوداد والميل الشديد، ويقابله البغض والتنفر)[٣] ومثلما أن الحب هو مصداق بارز لهذا المعنى من جهة كونه حبيباً للزارع، ونتيجة عمله ومنتهى مقصده وميله وتوجهه[٤]، فكذلك الحب بمعنى الولد - على ما جاء في الرواية - فهو مما لا شك فيه محبوب للانسان ومجبول بفطرته على ميله الشديد اليه، قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ ﴾[٥].

اما اطلاق ظلمات الارض على الأرحام فلا تمنعه اللغة، ولا سيما أن القرآن الكريم عبَّر عن الارحام بالظلمات، قال تعالى: ﴿ ...يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا

(١) ينظر: النظام القرآني: ٣,٦

(٢) التحقيق في كلمات القرآن: ١٣ / ٩٤

(٣) نفسه: ٢/ ١٧٨

(٤) ينظر: نفسه: ٢/ ١٨.

(٥) آل عمران: ١٤

إِلَـهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ } [١] إذ ذكر المفسرون أن المقصود بالظلمات الثلاث: البطن والرحم.

والمشيمة[٢] والذي يعزز هذا المعنى أن القرآن شبه المرأة بالأرض، قال تعالى: { نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ } [٣] وعندئذ يكون اطلاق ظلمات الأرض على أرحام النساء يصححه الاستعمال القرآني.

أما الرطب واليابس ففيهما من السعة والشمول ما يصح به اطلاقهما على الثمار ونحوها وعلى الانسان لاشتراكه مع النبات في خصوصيات الحكم العام، إذ يصح أن يطلق الرطب على الحي من الإنسان، واليابس على الميت منه، وهذا ما أكده المصطفوي إذ يرى أن قوله تعالى: (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) هو (تعبير يشمل جميع مراتب الموجودات المادية من نبات وحيوان وجماد، فإنَّ الجمادات كلها من مصاديق اليابس، والنبات منها يابس كاصولها، ومنها رطب كالقضب والفروع الميتة، وكذلك الانسان والحيوان، فاليابس منها كالعظام)[٤] وعندئذ يكون الصحيح في العطف في الآية على قوله تعالى: (ولا حبة في ظلمات الارض) هو عطف في الحكم - كما يرى السبزواري - (أي ويعلم كل رطب ويابس أيا كانت أنواعهما وخصوصياهما، وتكون الثمار ونحوها من أظهر أفرادهما لإستئناس الذهن بهما)[٥].

(١) الزمر: ٦

(٢) ينظر: جامع البيان: ٢١ / ٢٥٨و تفسير القران العظيم، ابن كثير: ٧ / ٨٦

(٣) البقرة: ٢٢٣

(٤) التحقيق في كلمات القرآن: ٤/ ١٦٥

(٥) مواهب الرحمن: ١٣ / ٤١١

وعليه فالسبزواري يرى أنْ لا تنافي بين مضمون هذه الروايات وتطبيق الآية المباركة، إذ إن فيها اشارات ورموزاً إلى ما في الموجودات على اختلاف اجناسها وانواعها وتكثُّر افرادها[١]، ولذلك هو يرى أنَّ الحكم على الرواية على أنها تخالف ظاهر الآية هو حكم غير سديد[٢]، كذلك اتهم الالوسي عند رفضه هذه الروايات بقصوره في فهم كلمات معادن العلم والعصمة[٣].

ويمكن لهذه الدراسة أنْ تقدم تكييفاً نظرياً آخر لمداليل الروايات التفسيرية السابقة، إذ من الممكن ألّا تكون: السقط والولد والأرحام مداليل معجمية لهذه الالفاظ، إنما هي مداليل ومعان استدعاها الذهن بعيداً عن دلالة الالفاظ أو استعمالها في ذلك، وقد انقدحت هذه المعاني في الذهن بعد الاستحكام من هدف الاية ومقصودها، إذ من الواضح أنها تهدف لبيان احاطة علمه سبحانه بالجزئيات مهما كثرت واستصعب على غيره العلم بها، وهي تخبر أنه عالم بالكليات والجزئيات، وهذا المقصد العام يتيح للذهن تصور مظاهر أخرى تعكس سعة علمه تعالى، لتظهر بعد ذلك على صورة مداليل لا ترتبط بعلاقة وضعية مع الالفاظ المذكورة في الآية، انما تتصل معها بعلاقة عقلية، إذ انها تتضافر مع الالفاظ المذكورة في بيان سعة علمه تعالى، فدلالات: السقط، الولد، الارحام... الواردة في الرواية هي بديل للمعاني المعجمية، الوضعية للورقة والحبة وظلمات الارض والرطب واليابس لا على سبيل الترادف المعجمي، وإنما على سبيل التأويل الذي ينم عن

(١) ينظر: نفسه: ١٣ / ٤٣٧

(٢) ينظر: نفسه: والظاهر أن كلامه هذا هو تعريض برأي السيد الطباطبائي.

(٣) ينظر: نفسه

فهم ما لعلاقة معاني هذه الكلمات بمعانٍ تلك.

وهذه الرؤية لا تتقاطع مع نظام اللغة، إذ إن اللغة تشتمل على كلمات عدة لا تقتصر دلالاتها على معناها المتبادر إلى الذهن، وإنما تتجاوز ذلك المعنى المتبادر إلى معنى آخر من ذلك النوع المسمى معنى المعنى[(١)]،ويقترب هذا الفهم من نظرية تداعي المعاني.

**تفثهم**

عند تتبع الروايات التي فسرت التفث في قوله تعالى: { ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ } [(٢)] نجد أنها قد أثبتت معنيين لهذه اللفظة.

الاول: الحلق، وتقليم الاظفار، وطرح الوسخ وما تحت الجلد أو ما أشبه ذلك[(٣)]، وهذا يمثل المعنى الظاهر لهذه اللفظة، إذ إن هذا التفسير الروائي يتوافق مع ما اثبته اللغويون في معاجمهم، قال الجوهري: (التفث في المناسك ما كان من نحو قصِّ الاظفار، والشارب، وحلق الرأس والعانة، ورمي الجمار، ونحر البدن واشباه ذلك)[(٤)] وهذا ما ذكره ابن منظور قال: (التفث: نتف الشعر، وقص الاظفار، وتنكب كل ما يحرم على المحرم، وكأنه الخروج من الاحرام إلى الاحلال)[(٥)] والظاهر من روايات أهل البيت عليهم السلام ومن عبارات اللغويين عند تفسيرهم التفث، أنهم فسّروه بمصاديقه، وان الجامع المشترك لهذه المصاديق هو إزالة الوسخ، وهذا ما

(١) ينظر: المعنى وظلال المعنى: ٤٨

(٢) الحج: ٢٩

(٣) ينظر: البرهان: ٥/ ٢٨٤ - ٢٨٨

(٤) الصحاح: ١/ ٢٤٣ (تفث)

(٥) لسان العرب: ٢/ ١٢.(تفث)

أيَّده الراغب الاصفهاني عند تفسيره الآية، قال: (أي يزيلوا وسخهم، يقال قضى الشيء، يقضي إذا قطعه وازاله، وأصل التفث وسخ الظفر وغير ذلك، مما شابه أنْ يزال عن البدن)[١] وهذا ما أكده ابن منظور بشكل واضح وصريح قال: (وقيل هو إذهاب الشعث والدرن والوسخ مطلقاً)[٢].

ودلالة لفظة (التفث) بمفهومها العام وبمصاديقها المدرجة في كتب المعاجم، كانت حاضرة عند المفسرين حين تفسيرهم الآية المباركة[٣].

الثاني: وهو المعنى الباطن للتفث، إذ أشارت روايات متعددة إلى أن المقصود به لقاء الإمام، ومن تلك الروايات رواية مسندة عن عبد الله بن سنان[٤]، قال: (أتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، ما معنى قول الله عز وجل: { ثم ليقضوا تفثهم } ؟ قال: **«اخذ الشارب، وقص الاظافر، وما اشبه ذلك»**، قال: قلت: جعلت فداك، فان ذريحا المحاربي حدثني عنك بحديث أنّك قلت: (ليقضوا تفثهم) لقاء الإمام... قال: **«صدق ذريح وصدقت، ان القرآن له ظاهر وباطن ومن يحتمل ما يحتمل ذريح»**)[٥].

---

(١) مفردات الفاظ القرآن: ١٦٥ (تفث)

(٢) لسان العرب: ٢/ ١٢.(تفث)

(٣) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: ١٨ / ٦١٤ والتبيان في تفسير القرآن: ٧/٢,٤ والكشاف: ٣/ ٢٢٢

(٤) هو عبد اله بن سنان بن طريف من أصحاب الإمامين، الصادق والكاظم (عليهما السلام) وهو من ثقات الرجال، ورواه الحديث ،ولم تحدد المصادر تأريخ وفاته ومكانه ،الا أنه من أعلام القرن الثاني الهجري. ينظر: رجال الكشي: ٢٤١ ومعجم رجال الحديث: ١١/ ٢١٧

(٥) البرهان: ٥/ ٢٨٦

فالرواية - مثل ما هو واضح - لا تنفي المعنى الظاهر، للتفث وإنما تضيف عليه معنى آخر، وقد راعى الإمام على وفق هذه الرواية حال المتلقي، ومستوى فهمه عند إيراده هذين المعنيين، وبذلك تتعزز الفرضية الثالثة - التي ذكرناها سابقاً - في فهم البطون القرآنية، فمن خلال هذه الرواية يتضح أن المعنى الثاني (المعنى الباطني) لا يتحمله ويستوعبه إلا أفراد خاصون أمثال ذريح المحاربي[1]، إذ اللغة لا تساعد عليه، فالتفث - مثل ما هو واضح عند اللغويين - ليس من معناه لقاء الإمام، بل إن المعنى العام لقضاء التفث الذي يعني إزالة الأوساخ لا ينسجم ودلالة لقاء الإمام فيما لو افترضنا أنه أحد مصاديقه.

وبهذا تتعزز فرضية أن المعاني الباطنية لا تكشف على وفق مستويات اللغة، وعليه فمعيار صحة هذا المعنى متوقف على الإذعان بحجية قول المعصوم بعد التحقق من وثاقة صحة الرواية ونسبتها اليه.

وعلى الطرف الآخر نجد أن هناك من رأى إمكانية الجمع بين المعنى الظاهر والباطن لمدلول التفث، وعقد علاقة بينهما، فالفيض الكاشاني يرى أن وجه الاشتراك بينهما هو التطهير، فإنَّ أحدهما هو تطهير عن الأوساخ الظاهرة، والآخر عن الجهل والعمى[2]، وهذا ما أكده المجلسي، قال: (ومقتضى الجمع بين الاخبار حمل قضاء التفث على إزالة كل ما يشين الانسان في بدنه وقلبه وروحه، ليشمل

---

(١) هو ذريح بن يزيد المحاربي الكوفي يكنى بأبي الوليد من رواة الحديث في القرن الثاني الهجري روى عن الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام)، وقد وثَّقه كثير من رجال الحديث ينظر: معجم رجال الحديث ٨/١٥٦

(٢) ينظر: تفسير الصافي: ٤/ ٣٨٨

إزالة الأوساخ البدنية بقص الأظافر وأخذ الشارب ونتف الإبط وغيرها، وإزالة وسخ الذنوب عن القلب بالكلام الطيب والكفارة ونحوهما، وإزالة دنس الجهل من الروح بلقاء الإمام عليه السلام ففسر كل خبر ببعض معانيه على وفق أفهام المخاطبين ومناسبة احوالهم)[١].

وبدا هذا الاشتراك واضحاً لدى الشيخ مكارم الشيرازي فـ(حجَّاج بيت الله الحرام يتطهرون عقب مناسك الحج ليزيلوا الاوساخ عن ابدانهم، فعليهم أن يطهِّروا أرواحهم أيضاً بلقاء الإمام عليه السلام خاصة وأن الخلفاء الجبابرة كانوا يمنعون لقاء المسلمين لامامهم في الظروف العادية، لهذا تكون أيام الحج خير فرصة للقاء الإمام ،... وكلاهما في - الحقيقة - تطهير، أحدهما تطهير لظاهر البدن من القذارة والاوساخ، والاخر تطهير باطني من الجهل والمفاسد الاخلاقية)[٢] وقد نقل البحراني رواية تلمح إلى هذا المعنى، إذ روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه نظر إلى الناس يطوفون بالبيت فقال: **«طواف كطواف الجاهلية، أما والله ما بهذا أمروا، ولكنهم أمروا أن يطوفوا بهذه الأحجار، ثم ينصرفوا الينا ويعرفونا مودتهم ويعرضوا علينا نصرتهم»**[٣]، ويتعزز هذا المعنى ايضا - بما روي عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: **«تمام الحج لقاء الإمام»**[٤].

وبهذا يكون هؤلاء المفسرون قد تصوروا جامعاً لكل المعاني المذكورة،

---

(١) مرآة العقول: ١٨ / ٢٤٨

(٢) الامثل: ١٠ / ٢١٠ - ٢١١

(٣) البرهان: ٥/ ٢٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٠/٢٥٥ (بواب المزار، الباب الثاني ح ١٢)

ويكون كل واحد من هذه المعاني من باب انطباق المفهوم العام للكلام على مصاديقه، والذي يقوي من امكانية وجود جامع مشترك بين المعاني المتعددة للتفث، هو التصور اللغوي بوجود معنى عام لهذا اللفظ مثلما نقل ذلك ابن منظور حين ذكر أنَّ هناك من يرى أنَّ التفث هو إذهاب الشعث والدرن والوسخ مطلقاً[١].

إنّ عدّ (لقاء الإمام) أحد مصاديق قضاء التفث جوبه باعتراض أحد الباحثين المعاصرين، إذ يرى أن (لقاء الإمام) ليس مصداقاً للازالة، بل مصداقها رفع الجهل وإزالة الكدورات الروحية التي يكون لقاء الإمام سبباً له لا غير[٢]، ولذلك هو يرجح أن يكون هذا اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي والمجازي، إذ إن رفع الاوساخ هو المعنى الحقيقي، أما لقاء الإمام فهو سبب لإزالة الكدورات الروحية، فهو من باب استعمال لفظ المسبب في السبب[٣].

إن القول بأن اللفظ استعمل في معنيين بشكل متزامن أحدهما حقيقي والآخر مجازي يصطدم برأي أغلب اللغويين والاصوليين القائلين باستحالة وضع لفظ واحد لاكثر من معنى، ولا سيما في النص القرآني الذي يمثل قمة الاعجاز في التعبير عن المقاصد المختلفة والمعاني المتعددة[٤]، ولذلك ترى الدراسة أننا يمكن الاستغناء عن القول باستعمال اللفظ في طبقتين من المعنى بالقول أن هذا التعميم للفظ (التفث) على مصاديقها المتعددة ليس تعميماً بعموم اللفظ حتى يكون مدلولاً

(١) ينظر: لسان العرب: ٢/ ١٢. (تفث)

(٢) ينظر: مدارس التفسير الاسلامي: ٢/ ١٢٤

(٣) ينظر: نفسه: ٢/ ١٢٥

(٤) ينظر: دروس في اصول فقه الإمامية: ١/ ٤٧٩ ومن وحي القرآن: ١/ ١.

مطابقياً فيتعارض مع القائلين بهذا المنع، وإنما هو تعميم بعموم العلة والملاك، وتنقيح المناط بالنحو الذي أشرنا اليه - في هذه الدراسة - وهذا لايتم الا باعتماد حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص والخروج بدلالات تأويلية (تحولية) للفظة وهي ليست - بالضرورة - أن تكون دلالات معجمية فـ(لمعنى الكلمة بدائل ليست ضرورة بدائل معجمية بل هي بدائل تأويلية موصولة بفهم المفسر للمعنى القائم على التعليل وفق الصلة القائمة بين معاني الكلمات في اطار الحقل الواحد، أو على وفق مقتضيات السياق)[١].

**نعليك**

لم ترد هذه اللفظة الا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: { فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى }[٢] إذ إن الخطاب الالهي متوجه في هذه الآية لموسى عليه السلام حينما توجه تلقاء النار التي رأها: { إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى }[٣].

وقد أورد البحراني روايات متعددة تفسر( النعلين)، وقد أعطت هذه الروايات وجوهاً ثلاثة هي:

١. ما يلبسه الانسان في رجليه، وقد عللت الرواية سبب طلب الله من موسى عليه السلام خلعهما؛ لانهما كانتا من جلد حمار ميت[٤].

(١) أصول النظرية النقدية: ٨٦

(٢) طه: ١٢

(٣) طه: ١٠ - ١٢

(٤) ينظر: البرهان: ٥/ ١٦٥

٢. إن المقصود بخلع النعلين هو رفع الخوفين، فعن الصادق عليه السلام قال: (يعني ارفع خوفيك، يعني خوفه من ضياع اهله، وقد خلفها تمخض، وخوفه من فرعون)[١].



٣. المقصود بخلع النعلين؛ نزع الحبَّين، إذ أورد البحراني رواية عن الإمام المهدي عليه السلام قال فيها: (إنّ موسى عليه السلام ناجى ربه بالوادي المقدس، فقال: يا رب، اني قد أخلصت لك المحبة مني، وغسلت قلبي عمّن سواك - وكان شديد الحب لأهله - فقال الله تبارك وتعالى محبتك لي خالصة، وقلبك من الميل إلى من سواي مغسول)[٢].

ومن الواضح أنّ المعنى الاول هو المعنى الظاهري للنعلين، وقد جاء متوافقا مع الدلالة الوضعية المعجمية لمادة (نعل) إذ أشار غير واحد من اللغويين إلى أن النعل: ما جعلت وقاية من الارض، فهي الحذاء[٣]، وبهذه الدلالة المعجمية مضى اغلب المفسرين في تفسيرهم هذه الكلمة في ضمن مورد استعمالها القرآني، غير أنهم اختلفوا في تحديد سبب الأمر الالهي الصادر إلى موسى عليه السلام بخلع نعليه[٤].

اما المعنى الثاني والثالث فمؤداهما واحد، وهو صرف للفظ عن دلالته الظاهرية اللغوية المادية إلى دلالة معنوية، فالروايات (تشير إلى تأويل الآية

(١) نفسه

(٢) البرهان: ٥/ ١٦٦

(٣) ينظر: العين: ٢/١٤٢ (نعل) والصحاح: ٤/١٤٩. والمصباح المنير: ٦٦٨ ومجمع البحرين: ٥/٤٨٤

(٤) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: ١٨: ٢٧٨ ومجمع البيان: ٧/ ١. وتفسير القران العظيم، ابن كثير: ٥ / ٣٧٦

وبطونها)[١] وقد أدرج هذا المعنى بعض المفسرين ضمن الوجوه المحتملة للفظ[٢]، واستبعده بعضهم كالألوسي[٣]، ونسبه اخرون إلى تأويلات المتصوفة[٤]، وهو ما نجده في بعض تفاسيرهم[٥].

إنَّ هذا المعنى لم يكن مدلولاً معجمياً وضعياً للفظ (النعل) بل كان مدلولاً تأويلياً يعتمد على دور القارئ في محاورته النص والكشف عن دلالته عن طريق الغوص في أعماق الدلالة، والتطلع إلى البواطن والى مقصد صاحب النص، فـ(علم التأويل هذا يهتم أساساً بمتابعة طبقات المعنى من جهة استنطاق النص، ومحاولة استنفاد طاقات المعنى الكامنة فيه)[٦] وبهذه الممارسة التأويلية التي قدمتها الرواية انتقلت دلالة اللفظة من معناها الحسي إلى دلالة معنوية مجردة، وهذا التحول ليس غريباً على الاستعمال القرآني بحسب روايات أهل البيت عليهم السلام - وقد أشرنا إلى ذلك سابقا - ولكننا نحتاج إلى بيان وجه العلاقة التي من خلالها شعَّت الدلالة المعجمية على الدلالة التأويلية، إذ لا يمكننا أن نستخرج أي معنى للكلمة في نص معين من دون فهمنا لمعناها الظاهري الحرفي، فـ(هو المنطلق الذي تنطلق منه كل ممارسة تأويلية، والأساس الذي تتأسس عليه، والعامل الذي يمنحها

(١) الامثل: ٩/ ٣٤٢

(٢) ينظر: ينظر: أنوار التنزيل: ٤ / ٢٤

(٣) ينظر: روح المعاني: ٨/٤٨٥

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ٨/١٨ ومفردات الفاظ القرآن: ٢٩٣ وشطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي: ١٩٥

(٥) ينظر: لطائف الاشارات، القشيري: ٢/ ٤٤٩

(٦) منهج التأويل وعلم الدلالة: ٢٢٧

موضوعيتها ومشروعيتها)[١] وبغياب هذا المنطلق يصبح النص عرضا لأهواء القارئ ورغباته، وهذا الارتباط نستطيع أن نلمحه في دلالة (النعل) فعلى الرغم من أن دلالتها المادية هي الشائعة في المعاجم اللغوية، الا أننا نجد في قول ابن فارس ما يمنح هذه اللفظة تعميماً يسع دلالتها المعنوية فضلا عن دلالتها المادية، إذ يقول: (نعل: أصل يدل على اطمئنان في الشيء وتسفل، منه النعل المعروفة)[٢] فمثلما أن التسفل أخذ قيدا في النعل المادية، كذلك يمكن أن يؤُخذ في دلالة الهوى والحب والميل إلى الدنيا، والاهل، والاولاد والتعلق بها في قبال حب الله، فالمؤمنون والاولياء والانبياء يتمركز حبهم نحو محور واحد، هو حب الله سبحانه وتعالى مع التفاوت في درجات هذا الاستقطاب بحسب مقام كل واحد منهم، اما مفردات الحب الاخرى فلا تحصل خارج هذا المحور الا لمن غفل عن هذه الحقيقة ونقص - بهذه الغفلة - ايمانه بقدر غفلته فغدا التسفل قيداً وصفة لهذه الغفلة، وقد ورد هذا المعنى عن الصادق عليه السلام قال: (من أوثق عُرى الايمان أن تحب في الله، وتبغض في الله، وتعطى في الله، وتمنع في الله)[٣].

ودلالة (الخلع) هي الاخرى تعزز من إمكانية شمول لفظة (النعل) لدلالتها المعنوية التي أثبتتها روايات أهل البيت عليهم السلامفمادة (خلع) لها (أصل واحد مطرد وهو مزايلة الشيء الذي كان يشتمل به أو عليه)[٤] وهو (نزع شيء كان

(١) فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى: ٢,٧

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٤٥

(٣) وسائل الشيعة: ١١/ ٤٣١

(٤) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٢١.(خلع)

مشتملاً وازالته وتنحيته)[١].

وعليه فإذا كان خلع النعل بمعنى إزالة وتنحية ما يلبسه بقدميه لحفظ التأدب والخضوع والخشوع والتذلل هو المعنى الظاهري، فان تطهير النفس وتصفيتها وتقديسها عن التعلق الخارجي من التمايلات المادية، وعن التعلق الداخلي النفساني من الحجب الظلمانية والصفات المتكدرة الحيوانية، وفي رأسها الانانية هو المعنى الباطني لخلع النعلين (فبالانخلاع عن هذين النعلين يحصل التذلل والخضوع التام والفناء الكامل في الحق وبالحق، وهذا مقام الخلوص والقرب والعبودية)[٢].

كذلك وجود الفاظ مثل (الانس، والهداية، والنداء، والنار) التي تحكي مفاهيم معنوية وروحانية تتضافر معاً في تعزيز تحقيق دلالة معنوية لـ(خلع النعلين) فضلاً عن دلالتها المادية الحسية.

ومن ذلك يتبين لنا أن تعاطي بعض المفسرين مع هذه الدلالة على أنها دلالة بعيدة غير دقيق فلا اللغة ولا السياق القرآني يمنعان من تحقيق هذه الدلالة، لذلك نرى أن الدكتور الذهبي حكم بصحة امكانية دلالة اللفظ على معنى في مثل هذه التأويلات الا أنه لا دليل على ذلك الاثبات، فالخطأ واقع في الدليل لا في المدلول[٣].

والواقع ان الدكتور الذهبي لا يحق له نفي مثل هذه الدلالات مع اعتقاده بامكانية ورود ذلك لمجرد انه لم يعثر على الادلة التي تسمح بذلك، فكما أنه لا وجود لمثل هذه الادلة - لو تنزلنا وقلنا بذلك - فكذلك لا وجود على ما ينفي ذلك

(١) التحقيق في كلمات القرآن: ٣/ ١١٩

(٢) نفسه: ١٢/ ١٩٦

(٣) ينظر: الاتجاهات المنحرفة في التفسير: ٢.

لاسيما بعد أن قدّمت هذه الدراسة ما يصحح ذلك الاثبات.

ولا يفوتنا - هنا - أن نذكر أن الرواية التي اوردها البحراني عن الإمام المهدي عليه السلام لم تكتف فقط بالتأسيس لدلالة معنوية للفظة (النعلين) بل عمدت إلى إبطال ما شاع لدى الناس (فقهاء الفريقين بحسب تعبير الرواية) من أن علة صدور الامر الالهي بخلع النعلين كانت لنجاستهما؛ لانهما من جلد حمار ميت، فأنكرت الرواية ذلك أشد الانكار إذ ذكرت الرواية: (من قال ذلك فقد افترى على موسى عليه السلام واستجهله في نبوته...)[١]، واعتمدت الرواية دليلاً عقلياً ذات نسق فقهي وعقدي لتثبيت ذلك النفي، وبذلك تكون هذه الرواية معارضة لما نقله البحراني عن الصادق عليه السلام التي عللت صدور هذا الامر بالنحو الذي انكرته رواية الإمام المهدي عليه السلام والقرينة التي اعتمدتها رواية الإمام المهدي عليه السلام تدفعنا إلى نقد مضمون الرواية الاخرى بنحو يكفينا عن النقد السندي لها.

**البحرين واللؤلؤ والمرجان**

أورد البحراني روايات متعددة في تفسير هذه الكلمات التي وردت في قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴾[٢] إذ تذكر هذه الروايات أن المقصود بالبحرين هما علي وفاطمة عليهما السلام وأن المقصود باللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين (عليهما السلام) وأنَّ علياً لا يبغي على فاطمة، ولا فاطمة تبغي على علي[٣].

---

(١) البرهان: ٥/ ١٦٦

(٢) الرحمن: ١٩ - ٢٢

(٣) ينظر: البرهان: ٧/ ٣٨٧ - ٣٨٩

ومن الواضح أن هذه الروايات لا تريد بيان مفاهيم هذه الالفاظ، وإنما ذكرت تلك الدلالات على نحو المصاديق بدليل ما أورده البحراني عن الإمام علي عليه السلام في تفسيره البحرين بالماءين، واللؤلؤ والمرجان بالدر الثمين[١]، وهو ما عليه مشهور المفسرين مع اختلافهم في تشخيص ماهية البحرين وتحديد جنسيهما[٢].

لقد تعاطى غير واحد من المفسرين مع هذه الدلالات على أنها دلالات باطنية، فقد ذكر السيد الطباطبائي (أن هذه الروايات من البطن)[٣] وهذا ما أكده الشيرازي[٤].

وترجح الدراسة أن يكون الظهور السياقي هو المنطلق لإدراج هذه الدلالات الروائية ضمن الدلالات الباطنية، إذ يرى أغلب المفسرين أن الآيات المباركة جاءت في سياق بيان القدرة غير المتناهية لله سبحانه وتعالى، فضلاً عمَّا فيها من النعم التي هي موضع استفادة البشرية، والمراد بالبحرين جنس البحر المالح والبحر العذب، إذ تجري العيون والانهار الكبيرة فتصب في البحر المالح، ولا يزالان يلتقيان وبينهما حاجز يحجز البحر المالح أن يبغي على البحر العذب فيغشيه ويبدله بحراً مالحاً، ويحجز البحر العذب أن يزيد في الانصباب على البحر المالح فيبدله ماء عذباً، فيختل نظام الحياة والبقاء[٥].

---

(١) ينظر: نفسه: ٧/ ٣٨٩

(٢) ينظر: الكشاف: ٣٢/٤. والتفسير الكبير: ١. /٣٥١

(٣) الميزان: ١٩/ ١,٨

(٤) ينظر: الأمثل: ١٧ / ٢٥٤

(٥) ينظر: الميزان: ١٩ / ١,٤

أما اللؤلؤ والمرجان فهما وسيلتان للتجميل، وهما ثروة تجارية ايضاً، ووسيلة جيدة للربح الوفير، وأشير اليهما في الآية على أنهما نعمتان الهيتان للعباد[١].

وللظهور العرفي دور في تعزيز هذا السياق، إذ إن لفظ (البحر) صار مرتبطاً عرفاً بدلالة الماء، فبمجرد أن يطلق هذا اللفظ، يتبادر إلى الذهن ذلك المعنى لدرجة أن بعض اللغويين - كالراغب الاصفهاني - يرى أن (أصل (البحر): كل مكان واسع، جامع للماء الكثير)[٢]

وبهذا فإن تفسير الفاظ (البحر، واللؤلؤ، والمرجان) بالأشخاص مخالف لهذا الظهور السياقي والعرفي، ولذلك نظر اليها على انها دلالات باطنية.

إنّ هذه الدلالات الباطنية (المصاديق الباطنية) ليست منفصلة عن الدلالات الظاهرية، إذ إننا لو تجاوزنا سلطة الظهور السياقي والعرفي فإن اللغة لا تمنع من امكانية ورود مثل هذه الدلالات.

فعلى المستوى المعجمي يمكن القول إنّ الأصل لمادة (بحر) هو (المحل المتسع)[٣] ومنه سمي بحر الماء بذلك لاتساعه، قال الخليل: (البحر سمي به لاستبحاره، وانبساطه وسعته)[٤] واستبحر فلان في العلم، وتبحر فلان في المال، ورجل بحر إذا كان سخياً، سموه لفيض كفه في العطاء كما يفيض البحر[٥]، ومنه

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ١٤ /٣٧٨

(٢) مفردات الفاظ القرآن: ١,٨

(٣) التحقيق في كلمات القرآن: ١ / ٢٣٣(بحر)

(٤) العين: ٢/ ٢١٩(بحر)

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ١/ ٢,١(بحر)

قيل فرس بحر باعتبار سعة جريه، ومنه بحرت البعير: شققت إذنه شقاً واسعاً، ومنه سميت البحيرة[١]، وكل ذلك يدل على أن للبحر معنى عاماً يصح اطلاقه على بحر الماء، وبحر العلم، وبحر السماء، وبحر الثروة وغيرها، وحتى لو كان لفظ البحر موضوعا في الاصل لبحر الماء فان اطلاقه على الانسان من باب المجاز امر شائع في العربية، وعليه فاطلاقه على الإمام علي وفاطمة (عليهما السلام) - مثلما جاء في الرواية - تجيزه اللغة على المستوى الحقيقي والمجازي، والروايات الواردة ألمحت إلى وجه المقاربة والعلاقة بين شخصي علي وفاطمة عليهما السلام ولفظ البحر، ففي احدى الروايات يقول الإمام الصادق عليه السلام: **«علي وفاطمة بحران من العلم عميقان»**[٢] ولاشك في أنّ اتصاف الشخص بكثرة العلم أمر يصحّح اطلاق لفظ البحر عليه، وقد قبل الطبرسي هذا التأويل إذ قال عقب ذكره احدى الروايات التي تفسر البحرين بعلي وفاطمة عليهما السلام: (ولا غرو أن يكونا بحرين لسعة فضلهما، وكثرة خيرهما، فإن البحر إنما يسمى بحراً لسعته)[٣]

واذا كان المعنى المعجمي الظاهر للؤلؤ والمرجان هو حجران كريمان وثمينان يستخرجان من البحر فإن استعارتهما للشخص الذي يكون وجوده مفيداً للناس كالحسن والحسين (عليهما السلام) هو أمر مناسب لا تنكره اللغة ولا تنفيه.

**الماء**

ورد لفظ (الماء) في القرآن الكريم في موارد متعددة، وظاهر سياق هذه الموارد

(١) ينظر: مفردات الفاظ القران: ١,٨ - ١,٩(بحر)

(٢) البرهان: ٧/ ٣٨٧

(٣) مجمع البيان: ٩/ ٣١٨

جميعها ارتباط مدلول (الماء) بالسائل المائع، وهذا ما عزّزه أقوال المفسرين عند تتبعنا لها عقب موارد ذكره في الآيات القرآنية، ولا سيما الآيات التي يخفى فيها دلالة (الماء) على هذا المدلول، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (١) إذ لم يصرف المفسرون لفظ (الماء) عن دلالته المعروفة، مع اختلافهم في تشخيص حقيقة هذا الماء وماهيته(٢).

وعلى الرغم من ان للماء مفهوما عاماً ،الا أن أنواعه وأفراده متعددة على وفق الاستعمال القرآني، إذ يطلق ويراد به ما يشرب ويطهر به، مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٣) او يراد به مني الرجل، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ (٤) أو يراد به ماء المطر مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ ﴾ (٥) او يطلق ويراد به النحاس المذاب الذي يكون شراباً لأهل جهنم، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ ﴾ (٦) إلى غير ذلك من أنواعه الوارد ذكرها في القرآن الكريم، ولأنواعه صفات وخصائص، فهو مبارك وعذب، وفرات، وأجاج، وسلسبيل و... (٧) إلى غير ذلك من صفاته المذكورة في القرآن، الا

(١) هود: ٧

(٢) ينظر: الكشاف: ٣٩/٢. والتفسير الكبير: ٦/ ٣١٩ والميزان: ١٤٤/١٠

(٣) الانعام: ٩٩

(٤) الطارق: ٥ - ٦

(٥) ابراهيم: ٣٢

(٦) الكهف: ٢٩

(٧) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: (موه): ٨٥٧

أن تلك الأنواع جميعها - كما قلنا - تندرج ضمن مفهوم (الماء) العام.

فاذا ما جئنا إلى روايات أهل البيت عليهم السلام - التي أوردها البرهان - نجد أنها قد اعطت معنى للماء مخالفاً لمعناه الظاهر والمشهور، فهو يعني في عدد من الروايات الإمام، وقد جاء هذا المعنى عقب تفسيرهم قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ ﴾ [١] وتأويله في هذه الروايات: **«إذا غاب عنكم امامكم فمن يأتيكم بإمام جديد»**[٢] وفي رواية أخرى عن الرضا عليه السلام قال: **«ماؤكم أبوابكم، أي الائمة عليهم السلام»**[٣] وفسرت هذه الرواية قوله تعالى: «﴿ فمن يأتيكم بماء معين ﴾ **بعلم الإمام»**[٤].

ومن الواضح أنّ اهل البيت عليهم السلام على وفق هذه الرواية - يمارسون عملاً تأويليا، فما ذكروه من دلالات للفظ (الماء) في هذا النص القرآني تخالف مدلوله اللغوي والعرفي، بل إن مدلوله اللغوي الظاهر يتوافق وسياق النص القرآني، إذ جاءت الآية المباركة في مقام الرد على الكافرين ويذكرهم ببيان بعض مظاهر رحمته الواسعة، وامتنانه الجزيل على الناس التي غفل عنها هؤلاء الكافرون، ومنها نعمة الحصول على الماء بيسر وسهولة، ولو سلب الله عن الناس هذه النعمة فأصبح الماء خائراً في الارض بحيث لا تناله الدِّلّاء بعد ان كان جارياً، او ظاهراً سهل المأخذ، فلا احد قادر على استرجاعه والحصول عليه[٥].

(١) الملك: ٣.

(٢) البرهان: ٨/ ٨١

(٣) نفسه

(٤) نفسه

(٥) ينظر: معالم التنزيل: ٨ / ١٨١ وإرشاد العقل السليم: ١/٩.

ومن الواضح أيضاً أنّ الائمة عليهم السلام بحسب هذه الروايات المنسوبة إليهم لا يريدون أن ينفوا المعنى الظاهري للآية المباركة، بما فيها من معنى لفظ (الماء) بل أثبتوا مدلولا باطنياً في تراتيبية طولية مع المدلول الظاهري، بدليل أن السائل - بحسب إحدى الروايات - لم يسأل الإمام عن تفسير الآية بل سأله عن تأويلها: (قلت ما تأويل قول الله عز وجل...)[١] والإمام يجيبه في احدى الروايات بأنّ ما يقوله تأويل للآية قال: **«تأويله: ان فقدتم امامكم فمن يأتيكم بإمام جديد»**[٢]

ولا شك في أن أصحاب الاتجاه العرفاني والوجودي لا يتوقفون في قبول مثل هذه الدلالات الباطنية بشرط صحة ورودها عن الائمة عليهم السلام حتى لو كانت تلك الدلالات لا تتوافق مع قواعد اللغة - وقد بينا رؤيتهم سابقاً - أما أصحاب الاتجاه المعرفي فقد اشترطوا في قبول مثل هذه الدلالات وجوه علاقة وترابط بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني، فلا تؤسس المعاني الباطنية بمعزل عن نظام اللغة، ولم يفتهم أن يلحظوا هذه العلاقة بين مدلول الماء والعلم، وهذا ما صرّح به الشيخ محمد هادي معرفة، إذ يرى (أنّ استعارة (الماء المعين) للعلم النافع، ولا سيما المستند إلى وحي السماء - من نبي او وصي نبي - أمر معروف ومتناسب لا غبار عليه، فكما أن الماء اصل الحياة المادية، والمنشأ الاول لإمكان المعيشة على الارض، كذلك العلم النافع، وعلم الشريعة بالذات هو الأساس لإمكان الحياة المعنوية التي هي سعادة الوجود والبقاء مع الخلود)[٣]

---

(١) البرهان: ٨: ٨١

(٢) نفسه: ٨/ ٨٢

(٣) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١/ ٢٦ - ٢٧

وصرح صاحب تفسير الامثل بهذا الارتباط، إذ (أن ظاهر الآية مرتبط بالماء الجاري، والذي هو علة حياة الموجودات الحية، اما باطن الآية فإنه يرتبط بوجود الإمام عليه السلام وعلمه وعدالته التي تشمل العالم، والتي هي الاخرى تكون سبباً لحياة وسعادة المجتمع الانساني)[١].

إن عدم الجمود على الدلالة الوضعية للفظ (الماء) وتجريده من خصوصيته اللغوية، والانطلاق من فحوى الكلام هو الذي ساعد على انتزاع هذه المناسبة بين ظهر الكلام وبطنه، والذي ساعد على هذا الفهم هو قدرة لفظ (الماء) على تحريك الدلالات المعنوية بما يحمله هذا اللفظ من رمزية يتجاوز المتلقي من خلالها دلالته المعجمية، فالماء رمز للرزق، والحياة، والهداية، والعلم، واليسر، والمعاهدة والزواج، وغيرها من الدلالات التي يحملها هذا اللفظ والتي نجد لها حضوراً في النص القرآني والنص الشعري، وعليه فـ(الرمزية النصية التي نلتزم بها ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعينة، وانما هي تحريك الدلالات اللفظية باتجاه غاياتها النهائية التي روعيت في مقاصد المتكلم الحكيم)[٢].

## ثانياً: التأويل الروائي لفواتح السور (الحروف المقطعة) واشكالية الفهم اللغوي

شُغل المفسرون والباحثون في الشأن القرآني قديماً وحديثاً بتفسير الحروف المقطعة في أوائل السور، فتعددت الآراء وتشعبت الاقوال، حتى صنّفت في ذلك الكتب[٣]،

(١) الامثل: ١٨/ ٣٢٢

(٢) منطق فهم القرآن: ١/ ١٠٨

(٣) ممن صنف قديماً في تفسير هذه الحروف ابن أبي الإصبع المصري في كتاب عنوانه (الخواطر السوانح ←

وعقدت المباحث[١]، فلا يخلو كتاب تفسير من عرضها، وغالباً ما يأتي كلامهم فيها عند تفسير فاتحة سورة البقرة (الم) إذ هي أول سورة في ترتيب المصحف مفتتحة بالحروف.

وليس من غرضنا في هذه الدراسة عرض هذه الأقوال وبيان الموقف منها، بل نسعى - هنا - لبيان موقف أهل البيت عليهم السلام من هذه الحروف بحسب الروايات المنسوبة اليهم على وفق آليات التأويل، والتحقق من مطابقة توجيههم هذه الحروف مع أي من فرضيات التأويل (فرضيات الباطن القرآني) التي ذكرناها في القسم الأول من هذا الفصل، ومدى مطابقة ذلك مع النظام اللغوي، وقواعده المقررة.

وعند متابعة الروايات التي أوردها البحراني في تفسير هذه الحروف اتضح أنَّ هناك أكثر من توجيه لأهل البيت عليهم السلام لها، وهي على النحو الاتي:

١. إنّ هذه الحروف هي إشارة إلى طبيعة البيان وقضية الاعجاز، إذ إنّ هذه الحروف ذكرت لتدل على أن القرآن مؤلف من حروف هجائهم، ليدل القوم الذين نزل القرآن بلغتهم انه بالحروف التي يعرفونها، ويبنون كلامهم منها، وقد ورد هذا المعنى في رواية نقلها البحراني عن الإمام العسكري عليه السلام إذ قال في تفسير: **{ المرذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فيه }**[٢]: **«أي يا محمد هذا الكتاب الذي أنزلته إليك**

---

في أسرار الفواتح) ومن المحدثين، عبد الجبار حمد شرارة في كتابه (الحروف المقطعة في القرآن الكريم)

(١) عقد الزركشي في كتابه البرهان مبحثاً لدراسة هذه الحروف بعنوان (الاستفتاح بحروف التهجي) ينظر البرهان في علوم القرآن: ١٢١/١ وكذلك صنع السيوطي في كتابه(الاتقان) بعنوان (أوائل السور) في فصل المتشابه ينظر: الاتقان: ٣/ ٢٤ وما بعدها

(٢) البقرة: ١ - ٢

**هو الحروف المقطعة التي منها الف لام ميم، وهو بلغتكم وحروف هجائكم، فأتوا بمثله إن كنتم صادقين، واستعينوا على ذلك بسائر شهدائكم...»**[١]

إنَّ هذا التفسير هو ما اختاره واستقربه أكثر المفسرين، كالزمخشري[٢] وهو اختيار ابن كثير[٣]، والراغب الاصفهاني[٤]، وهو ما استقربه أكثر اللغويين والبلاغيين[٥].

وعلى أية حال فإن هذا الرأي (يتعامل مع هذه الحروف من حقيقة أنها حروف غير دالة في ذاتها، بل هي جزء من النظام اللغوي الذي يعتمد عليه النص، ووجودها في النص هكذا مفرقة له دلالة عامة هي تأكيد أنَّ هذا النص المعجز في نظمه مؤلف من نفس الحروف التي يؤلفون منها نصوصهم التي لا ترقى في مستواها إلى آفاق هذا النص)[٦]

٢. أشارت بعض الروايات إلى أن في هذه الحروف دلالة على الحساب، واستشراف الغيب، كحساب بقاء هذه الامة، ومدة نهاية الدولة الاموية، وموعد ظهور القائم المهدي عجل الله فرجه الشريف وهو ما يُعرف بحساب الجمل، ويمكن أن يستدل على ذلك بالروايات التي نقلها البرهان عن الائمة عليهم السلام في سياق قصة حيي بن أخطب اليهودي الذي جاء مع نفر من اليهود إلى رسول الله صلى

(١) البرهان: ١/ ١٢٧

(٢) الكشاف: ١/ ٢٩

(٣) ينظر: تفسير القران العظيم: ١/ ١٦.

(٤) ينظر: تفسير القران، الراغب الاصفهاني: ١ / ٧٤

(٥) ينظر: الاعجاز البياني للقران، د. عائشة عبد الرحمن: ١٥٧

(٦) مفهوم النص: ١٩١

الله عليه وآله وقد حاولوا تفسير هذه الحروف تفسيراً عددياً ظنا منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة الاسلام وسيطرته سياسياً مستدلين بالقيمة الحسابية لبعض هذه الحروف كدلالة (الم) الا أنهم سُقط ما في أيديهم لما علموا أن القرآن قد ضّم في مفتتح سوره حروفاً متعددة[١]، وبذلك يكون حساب مدة بقاء هذه الامة طويلاً جداً وهو ما لا يريدونه ولا يرغبون فيه.

وهنا يمكن أن يقال: إن احتجاج النبي صلى الله عليه واله عليهم بهذه الاحرف هو بمثابة الامضاء والاقرار بالقيمة الحسابية لهذه الحروف، مما دعا عدداً من المفسرين أن يعدّ هذا الوجه من الوجوه المعتمدة في تفسير هذه الحروف اعتماداً على مفهوم الرواية السابقة، وقد جاءت ايضاً في غير مصادر اهل البيتعليهم السلام فقد نقل السيوطي تأويل الفواتح بهذا الحساب، فيما جمع من أقوال السلف في هذه الحروف[٢]، وهو ما لم يستبعده الراغب الاصفهاني، قال: (لا يمنع أن تدل هذه الحروف على حساب الجمل مضافاً إلى معناها الاول، فتلاوة النبي - عليه السلام - ذلك عليهم، وتقريرهم على استنباطهم دلالة انه لا يمتنع ان يكون في كل واحدة دلالة على مدة لأّمر ما)[٣] وفي قبال ذلك نجد أنَّ هناك من رفض الاستدلال بهذه القصة على حساب الجمل لضعف سندها وعدم صلاحية مضمونها، ومنهم ابن كثير قال: (وأما من زعم أنها دالة على معرفة المدة، وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادعى ما ليس له وطار في غير مطاره، وقد ورد في

(١) ينظر: البرهان: ١/ ١٢٦

(٢) ينظر: الاتقان في علوم القرآن: ٣/ ٢٩

(٣) تفسير القران، الراغب الاصفهاني: ١/ ٧٥

ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك ادل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته...)[(١)] بل رأى السيد الطباطبائي أن لا دليل في مضمون الرواية على صحة هذا التوجيه، قال: (وليس في الرواية ما يدل على امضاء النبي صلى الله عليه وآله لدعواهم، ولا كانت لهم على ما ادَّعوه حجة)[(٢)]

إنّ الاستدلال على صحة هذا التوجيه لا يتوقف في روايات أهل البيت عليهم السلام عند الرواية السابقة، بل أورد البرهان روايات متعددة، تبين احتساب الائمة للقيمة العددية لهذه الحروف لاستشراف بعض مظاهر المستقبل، فقد نقل عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال في تفسير (المص) التي في مفتتح سورة الاعراف: لرجل يدعى: أبو لبيد البحراني (الالف واحد، واللام ثلاثون، والميم اربعون، والصاد تسعون، فقيل، فقلت: فهذه مائة وإحدى وستون، فقال: يا ابا لَبِيْد: اذا دخلت احدى وستين ومائة سلب الله قوماً سلطانهم)[(٣)] وروى مثل ذلك في مفتتح سورة الرعد[(٤)].

ومثل هذه الروايات هي الأخرى لم تسلم من انتقاد سندي ومضموني، قال السيد السبزواري: (وأصل هذا التفسير باطل لا دليل عليه من عقل او نقل، والحديث ضعيف، ودلالته مخدوشة، والحساب الواقع فيه غلط على كل تقدير، فلا يمكن الاعتماد عليه)[(٥)].

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ١/ ١٦١

(٢) الميزان: ١٨/ ١٣

(٣) البرهان: ٣/ ١٣٤

(٤) ينظر: نفسه: ٤/ ٢٤٢

(٥) مواهب الرحمن: ١/ ٥٩

وهنا نريد أنْ نُلفت الإنتباه إلى أنَّ الإمام الباقر عليه السلام - بحسب الرواية السابقة - عمد إلى هذا التوجيه الحسابي، بعد أنْ بيَّن توجيهاً معيناً في مرتبة أولى، إلا أن الراوي نسي ذلك التوجيه (التفسير) وأن ذلك التفسير الاولي هو ظاهر القرآن، أما الثاني فهو تفسير بحسب باطن القرآن قال عليه السلام: **«هذا تفسيرها في ظهر القرآن أفلا اخبرك بتفسيرها في بطن القرآن...»**[١] فالإمام - بحسب الرواية لا يريد أن ينفي وجود تفسير ظاهري لهذه الحروف، ولكنه يريد أنْ يضيف تفسيراً اخر، وتأتي باطنية هذا التفسير (التأويل) من كونه تأويلاً غير مستفاد من ظواهر هذه الحروف، إذ هي بحسب التواضع تدل مركبة على معنى معين، أما في هذا التأويل، فهي تدل على قيمة عددية معينة، وهذا بحد ذاته ليس أمراً خافياً عن كل الناس، إذ تشير العديد من الدراسات إلى وجود علم الحروف في ثقافات ما قبل الاسلام، إذ (ادخلت الحروف والاعداد في تراكيب سحرية، أمكن بواسطتها تنمية جهاز من الرموز القائمة على مقولة التقابل والتوازي بين الحروف والاعداد وعناصر الكون وظاهره)[٢]، وإذا كانت الروايات السابقة غير قادرة على اثبات صحة هذا التأويل، أو بيان امضائه من الأئمة بسبب ضعفها السندي، فإنه في الوقت نفسه لا يمكن إنكار وجود مثل هذا التأويل، إذ لا يوجد ما يكذبه من دليل نقلي، الا أن المفسرين حكموا ببطلانه، ونصحوا بعدم اعتماده خوفاً من استغلال ذلك من اهل الشعوذة والسحر لهذا التأويل لتمرير غاياتهم الشخصية، ولا سيما انه لم ترد روايات تبين آليات هذا العلم ومعايير تطبيقه على النص القرآني، فيبقى - عندئذ - عرضة

(١) البرهان: ٣/ ١٣٤

(٢) الرمز الشعري عند الصوفية، د. عاطف جودة نصر: ٣٩٧

للأذواق والاهواء الشخصية.

**٣.** فسّرت روايات البرهان بعض هذه الحروف بدلالاتها على حقائق مادية تارة، وغيبية تارة اخرى، ففي تفسير مفتتح سورة ق: **{** ق والقرآن المجيد **}**[١] نقل عن الصادق عليه السلام في معنى (ق) قوله: **«وأما (ق) فهو الجبل المحيط بالأرض، وخضرة السماء منه، وبه يمسك الله الارض ان تميد بأهلها»**[٢] ونقل روايات اخرى تشبه هذه الرواية في مضمونها[٣].

وهذه الروايات كانت موضع ردَّ المفسرين وانكارهم، إذ ذكر السيد الطباطبائي أنّ هذه (الروايات بظاهرها اشبه بالإسرائيليات)[٤] وقال في موضع آخر (وكيفما كان لا تعويل على هذه الروايات، وبطلان ما فيها يكاد يلحق اليوم بالبديهيات أو هو منها)[٥] وانكر ذلك ايضاً صاحب تفسير الامثل[٦]

ومن الروايات التي أشارت إلى تفسيرها بحقائق غيبية، هو ما نقله البحراني في تفسير مفتتح سورة ص: **{** ص والقرآن ذي الذكر **}**[٧] إذ روى عن الصادق عليه السلام قوله: **«{ ص } عين تنبع من تحت العرش، وهي التي توضأ منها النبي صلى الله عليه وآله لما عُرج به...»**[٨] وعن الكاظم عليه السلام في تفسيرها قال:

(١) ق: ١

(٢) البرهان: ٧/ ٢٧٨

(٣) نفسه

(٤) الميزان: ١٨/ ١٥

(٥) نفسه: ١٨ / ٣٤٦

(٦) ينظر: الامثل: ١٧ / ٧

(٧) ص: ١

(٨) البرهان: ٦/ ٤٦٣

**«عين تتفجر من ركن من أركان العرش، يُقال له ماء الحياة...»**[١] وفي تفسير مفتتح سورة القلم في قوله تعالى: ﴿ نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾[٢] نقل عن الصادق عليه السلام قوله: **«وأما نون فهو نهر في الجنة، قال الله عز وجل: اجمد فجمد، فصار مداداً، ثم قال عز وجل للقلم: اكتب فنظر القلم في اللوح المحفوظ...»**[٣] وغيرها من الروايات في هذا المضمون نفسه[٤].

ومن الواضح أن هذه الدلالات تتعالى على مرجعية اللغة، ومنفصلة على النسق العرفي لتداولية اللغة، ومتلقي هذه الدلالات لا يتوجه في فهمها وقبولها إلى الكلام، بل إلى المتكلم، فهو متوقف على الايمان بتلقي اهل البيت عليهم السلام هذه العلوم والمعارف من الله تعالى عبر آليات ووسائل متعددة، وأنهم عليهم السلام واقفون على المراتب الحقيقية لمداليل حروف القرآن والفاظه، بعد التثبت من مدى صحة الروايات المنسوبة لهم التي تتحدث في اطار هذا التأويل.

وفي إطار هذا التوجيه الروائي حاول السيد الطباطبائي أن يقدَّم تكييفاً نظرياً لهذه الممارسة التأويلية التي قدمتها الروايات السابقة، إذ رأى أن كلامهم هذا هو (من باب التمثيل اريد به تقريب معارف حقيقية هي أعلى وأرفع من سطح الأفهام العامة بتنزيلها منزلة المحسوس)[٥] ومنطلق السيد الطباطبائي في تقديم هذا التكييف النظري، هو رؤيته للبيانات القرآنية وعلاقتها بالتأويل، إذ رأى - كما اوضحنا

---

(١) نفسه: ٦/٤٦٤

(٢) القلم: ١

(٣) البرهان: ٨/ ٨٤

(٤) نفسه: ٨/ ٨٤ - ٨٥

(٥) الميزان: ١٨ / ١٦

سابقاً - أن جميع المعارف القرآنية امثال مضروبة للتأويل عند الله، وأن الآيات تدل على أن تأويل الآية أمر خارجي نسبته إلى مدلول الآية نسبة الممثّل إلى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولاً للآية بما لها من الدلالة، لكنه محكي لها محفوظ فيها نوعاً من الحكاية والحفظ، فالبيانات القرآنية امثال، ولها في ما وراءها حقائق ممثلة، وليست مقاصدها ومرادها مقصورة على اللفظ المأخوذ من مرتبة الحس والمحسوس[١].

فالنصوص الروائية السابقة حاولت أن تستعمل المثال بصيغة مكثفة تطبيقياً لقوله تعالى: { وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ }[٢] وهذا لا يعني إسقاط الحقائق الواقعية والمصاديق الخارجية لهذه المفاهيم ما وراء عالمنا المحسوس، بل هي موجودة بحقائقها، ووظيفة المثال أنه يسهم في تعقّلها على مستوى الفهم الانساني[٣].

٤. بحسب روايات متعددة نقلها البحراني فان هذه الحروف هي رموز لمداليل خبرية تحكي صفات الله واسماءه، وقد توضّح ذلك من خلال رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ يروي أنه أحدهم سأل الإمام الصادق عليه السلام عن معنى الحروف المقطعة فقال عليه السلام: **«أما ألم في أول البقرة فمعناها أنا الله الملك، وأما ألم في أول آل عمران فمعناه أنا الله المجيد، والمص فمعناه أنا الله المقتدر الصادق، والر فمعناه أنا الله الرؤوف، والمر فمعناه أنا الله المحيي المميت الرازق، وكهيعص، فمعناه انا الطالب السميع المبدئ المعيد...، واما حم فمعناه الحميد**

---

(١) ينظر: الميزان: ١٨/ ١٦ واللباب في تفسير الكتاب، السيد كمال الحيدري: ١/ ١٠٨

(٢) العنكبوت: ٤٣

(٣) ينظر: علم الإمام، السيد كمال الحيدري: ١١.

**المجيد، واما حم عسق فمعناه الحليم المثيب العالم السميع القادر القوي...»**(١)

وبعض هذه الحروف - بحسب هذه الرواية - رمزت إلى اسم النبي صلى الله عليه وآله وذلك في (طه) و(يس) اذ قال الإمام في (طه): **«فأما (طه) فاسم من اسماء النبي صلى الله عليه وآله ومعناه يا طالب الحق الهادي اليه...»**(٢) وفي (يس) قال عليه السلام: **«اسم من اسماء النبي صلى الله عليه وآله ومعناه يا ايها السامع للوحي والقرآن الحكيم»**(٣).

ومن الواضح أن هذه الرواية لا ترجع في تأويلها إلى مرجع لغوي، إذ لا نجد علاقة منطقية وعرفية في دلالة هذه الحروف على اسماء الله الحسنى، سوى انها حروف مأخوذة من الاسماء اما من اولها كالميم من الملك والمجيد، والراء من الرؤوف، او من بين حروفها كاللام من الله، والياء من الولي، بل اننا نلحظ ان الحرف الواحد يكون رمزاً لإسمين، فالراء دال على الرؤوف والرزاق، والحاء يدل على الحميد والحليم، وهكذا الحال في حروف اخرى.

فهذه الاحرف دالة على هذه المعاني دلالة غير وضعية، بل إنّ دلالتها دلالات رمزية، ولذلك قيل (إن هذه الحروف المقطعة هي مستودع استثنائي للرمزية في القرآن الكريم، ولا يبعد أن تكون هذه الفواتح هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كله، بمعنى أن للرمزية مرجعية تحدد جميع الخطوط البيانية لأي رمزية اخرى،

(١) معاني الاخبار، أبو جعفر محمد بن علي بن بابوية القمي، ٢٢ وبحار الانوار: ٨٩ / ٣٧٢ وقد آثرنا نقلها من هذه المصادر مع أن البحراني أوردها في برهانه، الا أنها جاءت مفرّقة بحسب كل سورة وردت فيها هذه الحروف

(٢) معاني الاخبار: ٢٢

(٣) نفسه

وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح)[١] ولا يتم فك شفرات رمزية هذه الحروف إلا عبر الممارسة التأويلية، ولا أحد له نصيب بتلك الممارسة الا الراسخون بالعلم، فـ(هذه الرموز والشفرات هي من سنخ الخطاب الخاص، أو من قبيل النجوى بين الحبيب وحبيبه، أي بين الله جل جلاله ونبيه صلى الله عليه وآله لامجال لمعرفة الاخرين بمحتواها، خلا من تلقى ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وهم اهل بيته خاصة، وربما لاحت إيماءات من بعيد لأهل الله عبر الكشف)[٢].

إنّ التأصيل لرمزية هذه الحروف على فق هذه الروايات - وإن تعددت مصادرها - لاقت قبولاً لدى عدد من المفسرين على اختلاف توجهاتهم الفكرية، ومنهم الألوسي حينما انتهى إلى القول بعد عرض عدد من الآراء فيها: (الذي يغلب على الظن أن تحقيق ذلك علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء عن ادراكه، وقصرت خيول الخيال عن لحاقه)[٣] وهو يصرح أن ذلك علم (لا يعرفه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الا الاولياء الورثة، فهم يعرفونه من تلك الحضرة، وقد تنطق لهم الحروف عما فيها كما كانت تنطق لمن سبح بكفه الحصى، وكلمه الضب والظبي...)[٤]

والى هذا الرأي مال عدد من المفسرين المحدثين منهم الشيخ جواد البلاغي، إذ قال في تفسير الحروف المقطعة في اوائل سورة البقرة: (الم علم معناها عند الله

(١) منطق فهم القرآن: ١٣٢/١

(٢) فهم القرآن: ٥١٣

(٣) روح المعاني: ١/ ١,٣

(٤) نفسه

ورسوله، ومستودعي علمه، وأمنائه على وحيه، ولاغرو أن يكون في القرآن ما هو محاورة بأسرار خاصة مع الرسول وامناء الوحي)[١] وهذا ما ذهب اليه السبزواري[٢]، واستقربه الطباطبائي[٣]

ولهذا التوجيه حضور واضح لدى العرفاء والمتصوفة، ومنهم صدر الدين الشيرازي[٤]، والسيد الخميني الذي كتب في دلالة هذه الحروف بعد ان استعرض الآراء والوجوه في تفسيرها: (ما يوافق الاعتبار أكثر هو أَنَّ تلك الحروف هي من قبيل الرمز بين المحب والمحبوب، ولا نصيب للآخرين في معرفتها)[٥]

اما المتصوفة فقد شُغفوا كثيراً برمزية هذه الحروف (فالحرف عندهم أسمى من العبارة او المفردة، لان الله ضمّن أسراره في الحروف، والحرف وجد حظا خاصاً عند الصوفية ولاسيما فواتح السور التي تضمنت أسراراً لا يمكن أن يطلع عليها إلا من فك الشفرة التي تحكمها، فالله ضمن هذه الحروف معاني وجعلها مشفرة بينه وبين حبيبه محمد)[٦]

إن دلالة الحروف وإشارتها إلى أسماء الله وصفاته، لم يتوقف في روايات اهل البيت عليهم السلام عند الحروف المقطعة، بل نجد أن البحراني نقل روايات عديدة تثبت أن حروفاً عديدة في القرآن تتساوق مع الحروف المقطعة في الدلالة على أسماء

---

(١) الاء الرحمن: ١/ ١٤٣

(٢) ينظر: مواهب الرحمن: ١/ ٥٩

(٣) ينظر: الميزان: ١٨ / ٩

(٤) ينظر: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدر الدين الشيرازي: ٤١/٧

(٥) فهم القران: ٥١. نقلا عن كتاب: شرح جهل حديث، السيد الخميني: ٢٥١

(٦) حفريات في التأويل الاسلامي: ٤١٣ - ٤١٤

الله وصفاته، ومن ذلك الروايات في تفسير (بسم) من (بسم الله الرحمن الرحيم) فعن الصادق عليه السلام قال: **«الباء بهاء الله، والسين سناء الله، والميم ملك الله»**[١] وفي رواية اخرى **«والميم مجد الله»**[٢].

ونجد لمثل هذا التوجيه حضوراً في التفسير الصوفي، فالتستري في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول: (الباء برّه عز وجل والسين سناء الله عز وجل والميم مجد الله عز وجل)[٣]

ومن خلال هذه الروايات والاشارات التفسيرية يتبين لنا أن هذه الحروف محمّلَة بمعان كثيرة، وهي لا تُنبيء عن هذه المعاني - كما قلنا - على وفق مرجعية لغوية، وهذه الرؤية تنسجم مع مباني المدرسة الوجودية والعرفانية إذ يرى اعلامها أنّ المعاني الباطنية للقرآن الكريم ليست من سنخ المفاهيم اللفظية، بل هي حقائق الهية، ومراتب وجودية لا يتم الوصول اليها عبر التواضع اللغوي وقوانين اللغة، بل بآليات اخرى - كما أشرنا سابقاً - وما يُترشح عن تلك المراتب الوجودية (المعاني الباطنية) بلباس الالفاظ والمفاهيم هو تمثيل لذلك العالم، لأجل تعقله، ففي مباني هذه المدرسة يُرى (أنَّ الحروف أمة من الامم مخاطبون ومكلّفون، وفيهم رُسل من جنسهم ولهم أسماء... وعالم الحروف افصح العالم لساناً واوضحه بياناً)[٤] فـ(هذه الحروف الاربعة عشر التي في اوائل السور، كل حرف منها له ظاهر وهو صورته،

(١) البرهان: ١/ ١،٥

(٢) نفسه

(٣) تفسير القرآن العظيم، التستري: ١/ ٢٢

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٤٤٨

وله باطن وهو روحه)[١].

فالحروف في المدرسة العرفانية عالم قائم بذاته، يتميز بمفاهيمه الخاصة، وله منهجه في الفهم، ويحظى بمكانة في ثقافة العرفان لا تقل عن مكانة النص في ثقافة الفكر الاسلامي[٢]، ولكن معرفة مدى مطابقة هذا الفهم لرؤية اهل البيت عليهم السلام تحتاج إلى دراسة مستقلة خارج اطار هذه الدراسة، ولكن في الاجمال نقول إنَّ اهل البيت عليهم السلام على وفق هذه الروايات السابقة يشيرون إلى عالم الحروف، وأن فيه أسراراً خافية علينا، وليس منطقياً أن نرفض كل مبتنيات هذا العالم لمجرد عدم معرفتنا به، وغموضه علينا.

في قبال ذلك نجد هناك رفضاً لوجود دلالات خارج اطار نظام اللغة، فنرى - مثلا - الدكتور صبحي الصالح يرى أن هذه الاشارات الرمزية (ماهي الا تأويلات شخصية، مردها هوى كل مفسر وميله، فلماذا تكون القاف مثلاً الحرف الاول من اسم الله القاهر، لا من اسمه القدوس او القدير او القوي؟ ولماذا تدل العين على العليم لا العزيز...)[٣] وهو يرى أن هذه الاشارات هي من (الشطحات الصوفية التي تنبئ عن رأي أصحابها خاصة؛ لأنها تعتمد على إذواقهم ومواجيدهم، وتستمد سريتها من مصطلحاتهم وأسرارهم، فلا يمكن إذن أن تعطي صورة صادقة عن التفسير الاسلامي المعتمد لفواتح السور)[٤] ومع ان الدكتور

(١) نفسه

(٢) ينظر: فهم القرآن: ٥٢.

(٣) مباحث في علوم القرآن: ٢٤. - ٢٤١

(٤) نفسه: ٢٣٩

صبحي الصالح نقل روايات عن ابن عباس تعزز مثل هذه التأويلات[١] الا أنه بقي مصرّاً على رفضه من دون أن يقدّم موقفاً نقدياً من سند هذه الروايات، وما هو موقفه فيما لو صحت سنديا؟

وينتقد باحث اخر القول برمزية هذه الحروف حتى مع وجود روايات دالة على ذلك، إذ يرى أَن ما ذكر لتأييدها لا يزيد على كونه نصوصاً غير تامة سنداً ولا دلالة، وعليه فإن ما يذهب إليه هذا التيار من رمزية الحروف المقطعة، وأنها سر من أسرار الله ورسوله، هي مجرد دعوى لا يسندها دليل[٢].

والواقع أن هذه الرؤية تواجه إشكالاً بنيوياً، إذ إنَّ هذه الرمزية التي تتميز بها هذه الحروف تتعارض مع بنية القرآن، إذ انه نور وكتاب هداية وبيان، وهي تمثل جميع اجزاء الكتاب حتى الحروف المقطعة، في حين أن الحروف المقطعة تمثل أعلى سقف من مستويات الرمزية في القرآن الكريم، وهي - بحسب هذه الروايات - سر مستودع لا يطّلع عليه الا النبي صلى الله عليه وآله والراسخون في العلم، وهذا يتقاطع مع أهداف القرآن واستراتيجيته في إيصال رسالته.

ويمكن أنْ يُقدَّم جواب عن هذا الاشكال مفاده أنّ مراتب فهم القرآن تتفاوت بين حد اقصى يمثله من خوطب بالقرآن، وحد أدنى يتمثل بالقاعدة العريضة من سائر الناس، وعلى هذا يمكن تبرير التفسير الرمزي للحروف المقطعة، بأنَّ هناك طبقة محدودة من الناس يعرف معناها، ثم يعلمها من يشاء، أو يفتح طريقاً خاصاً لمعرفة الآخرين بها أو بعض مرادها، فالقرآن يتحرك باتجاه الانسان بحركتين، الأولى

(١) ينظر: نفسه: ٢٣٩ - ٢٤١

(٢) ينظر: فهم القرآن: ٥١٦

كمية والاخرى نوعية، وأن الفواتح تسير في ركاب الحركة النوعية، الذين يُلْحظ فيهم كمالات خاصة، فهم على استعداد لفهم رمزية هذه الحروف واستيعابها، وهذا لا يعارض هدف القرآن في الهداية، ما دام يحققها الأكثرية من الناس، وكذلك الفواتح فهي تحقق الهداية ولا تنافيها، ولكن للطبقة الخاصة من الناس[١].

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ١/ ١٣٢

# الخاتمة

قد خلصت هذه الدراسة الى جملة نتائج نذكر فيما يأتي أهمها خشية الإطالة، ونترك ما تبقى للقارئ أن يستشفها عند القراءة، ومن هذه النتائج:

- عمد أهل البيت عليهم السلام من خلال الروايات المنسوبة إليهم على إجراء تحولات دلالية على عدد من مداليل الفاظ القران الكريم وتراكيبه، باستحداث معانٍ جديدة لم تكن مورداً لنزول القرآن، واستبعاد معانٍ اخرى يرون أنها تخالف مقصد صاحب النص، وقد شعر المتلقون الأوائل لهذه الروايات انها قدمت فهماً يغاير الفهم السائد للنص القرآني، وكان هناك قرائن دلالية تثبت هذه التحولات الدلالية .

- إنّ التأسيس للتحولات الدلالية جاء مستنداً في روايات أهل البيت عليهم السلام الى قرائن معينة لأجل إقناع المتلقين بصحة هذا الفهم الجديد، وهي قرائن كثيرة ومتنوعة، كانت بعضها مقالية لفظية، وبعضها مقامية غير لفظية، وقد كانت القرائن العقلية - وهي جزء من القرائن المقامية- لها حضورها المتميز في رواياتهم في صرف كثير من المدلولات القرآنية عن معانيها الظاهرية أو اللفظية

- إنّ الوصول الى المعاني الجديدة جاء عبر مرتكزات نظرية قدّمها أهل البيت عليهم السلام أهمها الاستناد على ثنائيات المحكم والمتشابه والظاهر والباطن والتنزيل والتأويل والجري والتطبيق، فمن خلال هذه الثنائيات تمَّ تجاوز كثير من المعاني المعجمية والظاهرية واستنطاق بنية النص اللغوي واثرائها بالمعاني والدلالات .

- تعددت صور التحول الدلالي التي رصدتها روايات أهل البيت عليهم السلام على مستوى المفردة القرآنية، فبعضها أخذ شكل التغاير الدلالي، بمعنى أن الروايات ترى ان الالفاظ تغادر دلالاتها الثابتة لها بحسب اللغة أو العرف أو الإنس الذهني الى دلالات اخرى مغايرة لها ومناقضة لنسقها المعرفي، وبعضها أخذ شكل التوسع الدلالي، اذ إن هذه الروايات لم تحصر اللفظ القرآني بدلالة واحدة بل أعطت إمكانية تعدد المعاني، وان البناء الدلالي للمفردة القرآنية أعمق بكثير من الظاهر اللغوي والمعجمي، ولم يأت ذلك عبر المشترك اللفظي والمجاز - وإن كان له وجود في روايات أهل البيت عليهم السلام - بل جاء ذلك عبر رؤية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، والجري والتطبيق، اذ من خلالها تم تحرير اللفظ من الارتباط بسبب النزول، وكسر قيود الزمان والمكان، ليُنطلق به الى معانٍ أخرى تنسجم مع متطلبات الواقع، ومتغيرات الزمان، فيبقى معنى اللفظ منفتحاً على الزمن الممتد لخلود النص في المستقبل، فليس هناك معنيان للفظ- بحسب أكثر هذه الروايات- بل هناك معنى واحد يتحرك في خط الزمن من الماضي الى الحاضر، ليطل على المستقبل في خط الخصوصية التي تتجسد في جميع المراحل والافراد، بمعنى أن مساحات الحركة باتجاه المعاني الاخرى لا تتقاطع مع الجذور اللغوية للألفاظ، ولا تخرج عن طولية القدر المتيقن من المعنى الأولي المرتسم في الذهن والمدلول عليه بظاهر اللفظ، أما الشكل

الثالث من صور التحويل الدلالي فاخذ طابع تضييق مجال دلالة اللفظ، اذ قد يتطلب السياق القرآني أحياناً تخصيص دلالة اللفظ وتضييقه، والانتقال بمدلوله العام الى مدلول اخص منه لا يتجاوزه في حدود استعماله القرآني، ولا يكون ذلك التضييق - في أغلب تلك الروايات - بمعنى القصر التام بل بمعنى بيان المدلول اللفظي بلحاظ المصداق الأبرز والأكمل، اذ تصرف رواياتهم أذهان المتلقين عن المعاني المتعددة ومصاديقها المتكثرة الى مصداق واحد من أجل ضمان تطبيق فاعل للنص ينسجم ومتطلبات العصر ومستجداته، فلا تتشتت أذهانهم بمداليل معينة تؤثر في حيوية النص وفاعليته، فحينما يؤدي معنى دوره، ولا يبقى له تأثير فاعل مع المحيط الانساني والمعرفي والتداولي له فحينئذ يمحى من ذاكرة الانسان ويدخل في عالم النسيان .

- رصدت روايات البرهان التفسيرية التحولات التي أجراها النص القرآني على المستوى التركيبي حينما خالف المألوف من أنظمة القواعد المعيارية ومقاييسها، وتحوله عن تلك المقاييس المطردة مما استتبع تحولا في المدلولات للتركيب القرآني، ومن صور تلك التحويلات، التركيبية التي كشفتها روايات أهل البيت عليهم السلام التحول في بعض الأساليب الإنشائية، وتحولات الرتبة، والمطابقة، والتحولات في مسلك التقدير، ولما كان الاصل في أنْ ينبئ المتكلم عن مقصده في التركيب اللغوي بشكل مباشر، لذلك عددنا المداليل التركيبية التي كشفت عنها روايات أهل البيت عليهم السلام بشكل غير مباشر، تحولاً دلالياً، إذ فهمت هذه الروايات دلالات تجاوزت حرفية اللغة وبنائها التركيبي، فلم تدل عليها في ضوء المعطيات النصية الصريحة.

- شكَّل التأويل في روايات أهل البيت عليهم السلام أداة إجرائية في الكشف عن المعاني المتوارية والخافية في أعماق النص القرآني، وإزاحة هذا الخفاء عن تلك المعاني التي يشير إليها اللفظ بما له من خصوصيات، في مفرداته وهيئاته التركيبية، وقد تساوق ذلك مع مفهوم الباطن الذي ارتبط بعلم الكشف عن الدلالة التي لايمكن التفسير اللفظي من الوصول اليها، فالتأويل عند أهل البيت عليهم السلام هو القراءة التي تتجاوز المستوى الأول من الفهم المتبادر الى الذهن فيتحول الى مستوى آخر من الفهم تتخطى فيه ظاهر النص الى باطنه من دون أن يلغى ذلك الظاهر أو يتقاطع معه، بل مثل- بحسب هذه الدراسة- منطلقاً لفهم المعاني الباطنية التي كشفت عنها الروايات، فلا يمكن النظر الى ثنائية الظاهر والباطن من وجهة نظر التقابل المنطقي بين شيئين، ربما يتصور أنهما متضادان، بل إنّ النظر اليهما يجب أن يكون من زاوية الترتيب الطولي في فهم النص اي أن وجود احدهما يستدعي وجودا آخر.

- عند متابعتنا للمدلولات التأويلية والباطنية الروائية لم نلحظ أنها تأسست في خارج اطار اللغة، الا أنّ فهمها للنصوص لم يكن فهماً حرفياً، وهي من خلال التأويل تجاوزت المعنى الأول الذي يعطيه النص، ليُبحث عن دلالة ثانية قد ترمز اليها الالفاظ وتوحي بها .

- حظي المتلقي في روايات أهل البيت عليهم السلام ببالغ الاهتمام، فقابلية المتلقي ومؤهلاته المعرفية لها دور مهم في استيعاب الدلالات التحويلية، وبذلك نفهم سبب تعدد القراءات للنص القرآني الواحد في روايات أهل البيت عليهم السلام فمنشؤ ذلك هو تعدد مستويات الفهم لدى المتلقين، وأهل البيت عليهم

السلام يكشفون تلك الدلالات، ويطرحون الوجوه المتعددة للنص بحسب حال المتلقي ومستواه الثقافي، فالمعاني التي تقف وراء النص القرآني لا تمثل مرتبة واحدة، بل تعدد المراتب بتعدد مستويات المتلقين

- مثَّل معرفة مقصد صاحب النص منطلقاً مهماً تتمحور حوله الدلالات التحولية، اذ إن تحديد مقاصد الخطابات القرآنية لها دور في اثراء عملية الفهم القرآني بدلالات جديدة، ومغايرة أحياناً- لما هو معهود في النسق المعرفي، فاثبتت هذه الروايات أنه لا يمكن الركون الى مجرد ما تقوله العبارة بوصفها نصاً لغوياً، بل لا بد من الوصول الى قصد المتكلم، والتفريق بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، وبذلك تم حل عدد من الاشكاليات الدلالية التي تواجه النصوص فيما لو أخذ المعنى اللغوي لهذه النصوص بمعزل عن مقصد صاحب النص، وقبول هذه الدلالات الجديدة متوقف على الايمان بأنّ أهل البيت عليهم السلام معصومون، وأنهم يمتلكون المؤهلات المعرفية للوقوف على مقصد صاحب النص، فبيان الدلالة القرآنية من الائمة عليهم السلام هو بيان عن المبدع، وكشف عن بيان المتلقي المباشر، فلا يميز بين فهم النبي وفهم الامام المعصوم، وهم يفهمون النص ويبينون دلالاته بهبات إلهية، الا أن الإذعان بصحة بياناتهم متوقف على إحراز صحة نسبة الروايات إليهم.

# المصادر والمراجع

**أولاً: الكتب المطبوعة**


١. القرآن الكريم

٢. آلاء الرحمن في تفسير القرآن ،الشيخ محمد جواد البلاغي، مؤسسة البعثة، قم، ط٦

٣. الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، الدكتور محمد حسين الذهبي ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

٤. الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣ م

٥. الإتقان في علوم القرآن، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي(ت ٩١١هـ ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ - ١٩٩٤م

٦. أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، مطبعة الخلود، ط١ ،١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

٧. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن محمد الامدي (ت ٦٣١هـ ) تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الاسلامي، بيروت – لبنان (د. ت )

٨. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن محمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ )تحقيق محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٤٠٥ هـ

٩. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن علي القاضي (ابن العربي ) ت (٥٤٣هـ ) راجع أصوله وخرّج احاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

١٠. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار المعرفة – بيروت (د. ت)

١١. إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد بن مصطفى بن أبي لسعود (ت ٩٨٢هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت)

١٢. إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

١٣. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ) تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم – ايران، ط١ ،١٤١٣هـ

١٤. أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

١٥. أساس التقديس، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٤هـ

١٦. أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ،بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٩م

١٧. أساليب البيان في القرآن، سيد جعفر الحسيني، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ط١، ١٤١٣هـ

١٨. أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، الدكتور قيس اسماعيل الاوسي، وزارة التعليم العالي والبحث العالمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة (د. ت)

١٩. أساليب المعاني في القرآن، السيد جعفر السيد باقر الحسيني، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٧هـ

٢٠. أسباب النزول علي بن أحمد النيسابوري الواحدي (ت ٤٦٨هـ) دار أحمد الباز، مكة المكرمة، ١٩٦٨م

٢١. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) تحقيق ه. ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

٢٢. الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، الدكتور كريم السراجي، دار السلام، بيروت – لبنان،

ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

٢٣. الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، الدكتور عدي جواد علي الحجّار شركة الاعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٣

٢٤. الاسلام والادب، الدكتور محمود البستاني، ستارة – قم، ط١، ١٤٢٢هـ

٢٥. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي بن محمد الجرجاني، تحقيق عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٢م

٢٦. إشكالية القراءة وآليات التأويل، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط٧، ٢٠٠٥م

٢٧. أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري، دار فراقد – ايران ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

٢٨. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات اسماعيليان، ايران، ط١١، ١٤٢٤هـ

٢٩. أصول النظرية النقدية القديمة من خلال قضية اللفظ والمعنى في خطاب التفسير، الدكتور أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكتب الوطنية، بنغازي – ليبيا، ط١، ٢٠٠٥م

٣٠. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، حيدر حب الله، مركز البحوث المعاصرة، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠١٣م

٣١. الإعجاز البياني للقرآن، الدكتورة عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر – ١٩٧١م

٣٢. الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، الدكتور عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي المكتبة العصرية – لبنان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

٣٣. الإعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي، تونس، ١٩٨٠م

٣٤. إعراب القرآن، إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني (ت ٥٥٣هـ) قدّمت له ووثقت نصوصه الدكتورة فائزة بنت عمر المؤيد، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

٣٥. إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ) تحقيق الدكتور موسى علي موسى مسعود، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

٣٦. اعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) وضع حواشيه وعلق عليه عبد المنعم خليل

ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ

٣٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ ) تحقيق محمد عبد السلام ابراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ،١٤١١هـ - ١٩٩١م

٣٨. الاقتصاد في الاعتماد، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ ) تحقيق علي بو ملحم، دار الهلال، ٢٠٠٢م

٣٩. الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام قم، ط٥، ١٤٢٣هـ

٤٠. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد ) علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، منشورات ذوي القربى، قم، ط٣، ١٤٢٩هـ

٤١. الامثال، زيد بن عبد الله بن مسعود، أبو الخير الهاشمي (ت: بعد ٤٠٠هـ ) دار سعد الدين، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ

٤٢. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الاميرة، بيرت – لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م

٤٣. الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين، الدكتور ياسين جاسم المجيد، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

٤٤. امكانيات التفسير وإشكالياته في البحث عن المعنى، محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٢م

٤٥. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو الخير البيضاوي (ت ٦٨٥هـ ) تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ

٤٦. الايضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت ٧٣٩هـ ) تحقيق محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط٣ (د. ت )

٤٧. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار، محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ ) دار إحياء الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

٤٨. البحث النحوي عند الأصوليين، الدكتور مصطفى جمال الدين، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م

٤٩. البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) دار الصفوة، مصر، ١٩٩٢م

٥٠. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الاندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ١٤٢٠هـ

٥١. بحوث في أصول التفسير، محمد لطفي الصباغ، المكتب الاسلامي، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م

٥٢. بحوث في الملل والنحل، الشيخ جعفر السبحاني، دار الاسلامية، ١٩٩١م

٥٣. بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبي، ترجمة حسين صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي – بيروت، ط٢، ٢٠١٠م

٥٤. البديع في ضوء أساليب القرآن، الدكتور عبد الفتاح لاشين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٨٦م

٥٥. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧هـ) مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

٥٦. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

٥٧. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) تحقيق محمد علي النجار، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية – لجنة إحياء التراث الاسلامي – القاهرة، ١٩٩٦م

٥٨. البلاغة العربية في ضوء الاسلوبية ونظرية السياق، الدكتور محمد بركات حمدي أبو علي، دار البشير، عمان – الاردن، ١٩٩٢م

٥٩. البلاغة والاسلوبية، الدكتور محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، ط٣، ٢٠٠٩م

٦٠. تأملات في فلسفة اللغة (خصوصية اللغة وامكانياتها ) ، الدكتور عمر ظاهر، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٨م – ١٤٢٩هـ

٦١. تأويل القرآن النظرية والمعطيات، السيد كمال الحيدري، دار فراقد – ايران، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

٦٢. تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) تحقيق الدكتور مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

٦٣. تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان

٦٤. تأويل النص القرآني وقضايا النحو، الدكتور محمود حسن الجاسم، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠١٠م

٦٥. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تحقيق أحمد حبيب قصير، دار إحياء التراث العربي (د. ت)

٦٦. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤م

٦٧. التحقيق في كلمات القرآن، حسن مصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي – طهران، ط١، ١٣٨٥هـ

٦٨. تحولات البنية في البلاغة العربية، الدكتور اسامة البحيري، دار الحضارة، مصر، ط١، ٢٠٠٠م

٦٩. تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، الدكتور حسام أحمد قاسم، دار الافاق العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

٧٠. التحويل في النحو العربي، مفهومه - انواعه- صوره، الدكتور رابع بو معزة، عالم الكتب الحديثة، عمان، ط١، ٢٠٠٨م

٧١. التداولية عند العلماء العرب، الدكتور مسعود صحراوي، دار الطليعة – بيروت، ط١، ٢٠٠٥م

٧٢. التدبر الموضوعي في القرآن الكريم، قراءة في المنهجين التجميعي والكشفي، دروس الشيخ

علي آل موسى، كتبها عبد العزيز حسن آل زايد وآخرون، دار كميل للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

٧٣. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تصحيح عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٤هـ

٧٤. التراكيب النحوية وسياقها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، الدكتور صالح بلعبد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٤م

٧٥. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الغرناطي (٧٤١هـ) تحقيق الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الارقم، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ

٧٦. تصحيح اعتقادات الامامية، محمد بن محمد بن النعمان المعروف الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) تحقيق حسين دركاهي، مطبعة دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٩٣م

٧٧. التطور الدلالي الإشكال والأشكال والأمثال، الدكتور مهدي أسعد عرّار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م

٧٨. التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، د. عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الاردن - الزرقاء، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

٧٩. التطور اللغوي التأريخي، الدكتور ابراهيم السامرائي، دار الرائد للطباعة، القاهرة، ١٩٦٦م

٨٠. التعبير القرآني، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار عمار عمان، ط٥، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م

٨١. التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ

٨٢. التغيُّر الدلالي وأثره في فهم النص القرآني، الدكتور محمد بن علي الشتيري، مكتبة حسن العصرية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠٠١م

٨٣. تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٠هـ) تحقيق أصغر إرادتي، دار المعارف للمطبوعات، لبنان- بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

٨٤. تفسير الجلالين، أحمد بن محمد المحلي (ت ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط١، (د. ت)

٨٥. تفسير الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢هـ) تحقيق ودراسة، الدكتور محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب - جامعة طنطا، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

٨٦. تفسير الصافي، محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) تحقيق حسين الاعلمي، مؤسسة الهدى، طهران، ط٢، ١٤١٦هـ

٨٧. تفسير العياشي، أبو النظر محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ) تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، ط١، المكتبة العلمية الاسلامية طهران (د. ت)

٨٨. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

٨٩. تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي (ت منشورات بيدار - قم، ١٩٨٥م

٩٠. التفسير الكبير، تقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميدة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٨٨م

٩١. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦) تحقيق ونشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

٩٢. تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد (ت١٣٥٤هـ) الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٩٠٠م

٩٣. التفسير والمفسرون، الدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

٩٤. التفسير والمفسرون في ثوبة القشيب، الشيخ محمد هادي معرفة، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، ط١، ١٤١٨هـ

٩٥. التفكير الدلالي عند المعتزلة، الدكتور علي حاتم الحسن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠١م

٩٦. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي (ت ٤٠٦) تحقيق، محمد عبد الغني

حسن، دار الاضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

٩٧. تنزيه الانبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) انتشارات الشريف الرضي، قم، ط١، ١٣٧٦هـ

٩٨. تهذيب احاديث الشيعة، أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٩م

٩٩. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الازهري الهروي (ت ٣٧٠هـ) تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ٢٠٠١م

١٠٠. التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقرير لدروس السيد كمال الحيدري، جواد علي كسار، دار فراقد، ايران، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

١٠١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري (ت ٣١هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

١٠٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد أبي بكر بن فرح الانصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ) تحقيق أحمد البردوني وابراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

١٠٣. جدلية الافراد والتركيب في النقد العربي القديم، محمد عبد المطلب، القاهرة، ١٩٩٥

١٠٤. الجملة العربية والمعنى، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

١٠٥. الجنى الداني في حروف المعاني، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن علي المرادي (ت٧٤٩) تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

١٠٦. جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

١٠٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ) دار الفكر (د. ت)

١٠٨. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائص الاسلوبية، عبد الله صولة، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠١ م

١٠٩. الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل (بحث في الاشكال والاستراتيجيات)، الدكتور علي الشبعان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٠م

١١٠. حفريات في التأويل الاسلامي، دراسة المجال المعرفي الأصولي الاول للتفسير الصوفي، الدكتور مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث، اربد، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م

١١١. حقائق التفسير، أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢هـ) تحقيق سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠٠١م

١١٢. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ) دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م

١١٣. الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، ط٢، ٢٠١٠م

١١٤. الخطاب اللساني العربي، هندسة التواصل الإضماري (من التجريد الى التوليد) بنعيسى عسو ازاييط، عالم الكتب الحديثة، اربد - الاردن، ط١، ٢٠١٢م

١١٥. الخطاب النقدي عند المعتزلة، الدكتور كريم الوائلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠١١م

١١٦. دراسات في القرآن، الدكتور السيد أحمد خليل، دار المعارف، مصر (د. ت)

١١٧. الدر المنثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) دار الفكر - بيروت (د. ت)

١١٨. دروس في أصول فقه الامامية، الدكتور عبد الهادي الفضلي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ

١١٩. دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) السيد محمد باقر الصدر، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط٢، ١٤٢٤هـ

١٢٠. دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

١٢١. الدلالات القرآنية، الشيخ فاضل المالكي، مؤسسة البحوث والدراسات الاسلامية، ط١، ١٤٢٤هـ

١٢٢. دلالة الالفاظ، دكتور ابراهيم انيس، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د. ت)
١٢٣. دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الدكتور موسى بن مصطفى العبيدان، الاوائل للنشر والتوزيع، سورية - دمشق ،ط١، ٢٠٠٢م
١٢٤. دلالة السياق، ردة الله بن ضايف الطلحي، مطابع جامعة ام القرى، ط١، ١٤٢٣م
١٢٥. الدلالة السياقية عند اللغويين، الدكتور عواطف كنوش المصطفى، دار السياق للطباعة والنشر، لندن، ط١، ٢٠٠٧م
١٢٦. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، الدكتور حامد كاظم عباس، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م
١٢٧. دلالة المفردة القرآنية (لاجناح، انموذجاً) دلالة فقهية أصولية دلالية، عبد الامير كاظم زاهد، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
١٢٨. دور الكلمة في اللغة، ستيفن اولمان، ترجمة الدكتور كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر، ط١٢، (د. ت)
١٢٩. ديوان الاعشى الكبير، شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الاداب بالجماميز، المطبعة النموذجية .
١٣٠. الذريعة الى أصول الشريعة، علي ابن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) تحقيق الدكتور أبو القاسم كرجي، مطبعة عقد دانشكاه، طهران، ١٣٤٨هـ
١٣١. الراسخون في العلم (مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع الهامة) محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق دار فراقد، قم - ايران، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
١٣٢. رجال النجاشي، أبو العباسي أحمد بن أحمد (ت ٤٥٠هـ) تحقيق موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط٥، ١٤١٦هـ
١٣٣. الرمز الشعري عند الصوفية، الدكتور عاطف جودة نصر، دار الاندلس، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٨٣
١٣٤. الروايات التفسيرية في فتح الباري، عبد المجيد الشيخ عبد الباري، دار السلام الخيري، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م

١٣٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٥هـ

١٣٦. الزواج المؤقت، السيد محمد تقي الحكيم، مكتبة النجاح، طهران، ط٢، ١٩٨٢م

١٣٧. الزينة في الكلمات الاسلامية، الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢هـ) تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

١٣٨. سفينة البحار ومدينة الحكم والاثار، عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)دار اسوة، ايران، ط٢، ١٤١٦هـ

١٣٩. السيمياء العربية، بحث في انظمة الاشارات عند العرب، صلاح كاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٨م

١٤٠. شؤون قرآنية، محمد صنقور علي البحراني، منشورات رشيد، قم، ط١، ١٤٣١هـ

١٤١. شجرة طوبى، محمد مهدي الحائري، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف، ط٥، ١٣٨٥هـ

١٤٢. شرح الأصول من الحلقة الثانية، محمد صنقور علي البحراني، حوزة الهدى للدراسات الاسلامية، ط٣، ١٤٢٨هـ

١٤٣. شرح تنقيح الفصول الى اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة ط١، ١٩٧٣م

١٤٤. شرح الدسوقي على مختصر التفتازاني (ضمن شروح التلخيص) محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ) ترتيب وتعليق عبد المتعال الصعيدي، منشورات دار الحكمة، قم – إيران (د. ت)

١٤٥. شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسين الرضي الاستر ابادي (ت ٦٨٦هـ) تحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م

١٤٦. شرح اللمع، أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٣٧٦هـ) تحقيق عبد الحميد تركي، دار المغرب الاسلامي ن بيروت– لبنان، ط١، ١٩٨٨م

١٤٧. شرح المختصر على تلخيص المفتاح، سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ) منشورات اسماعيليان، ط٣، ١٤٢٨هـ

١٤٨. شرح المفصل، ابن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ) مكتبة المتنبي، القاهرة (د. ت)

١٤٩. شطحات الصوفية، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦م

١٥٠. الاوقاف والارشاد الاسلامي، طهران – ايران، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٩٠م

١٥١. الصحاح، أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٨هـ) بحواشي عبد الله بن بزى بن عبد الجبار المقدسي (ت ٥٨٢هـ) اعتنى بها مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

١٥٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت ٢٥٦هـ)تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ

١٥٣. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت (د. ت)

١٥٤. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض – السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ

١٥٥. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منبع (ت ٢٣٠هـ) تحقيق زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٠٨هـ

١٥٦. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوي (ت ٧٤٩هـ) المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٣

١٥٧. ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدكتور طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الاسكندرية – مصر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م

١٥٨. الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، دراسة في المنهج الدلالي عند العرب، ناصر المبارك، المؤسسة العربية – للدراسات والنشر، البحرين، ط١، ٢٠٠٤م

١٥٩. العدول عن المطابقة في العربية، الدكتور حسين عباس الرفايعة، دار جرير، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

١٦٠. العربية لغة العلوم والتقنية، الدكتور عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، ط١، ١٩٨٦م

١٦١. علاقة الظواهر النحوية بالمعنى في القران الكريم، الدكتور محمد أحمد خضير، مكتبة الانجلو المصرية، ٢٠٠١م

١٦٢. علم الامام، بحوث في حقيقة ومراتب علم الائمة المعصومين، تقرير لابحاث السيد كمال الحيدري بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، ايران- قم، ط٣، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

١٦٣. علم البيان، الدكتور عبد العزيز عتيق، الآفاق العربية، القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م

١٦٤. علم التخاطب الاسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، الدكتور محمد محمد يونس علي، دار المدار الاسلامي، طرابلس، الجماهيرية العظمى، ط١، ٢٠٠٦م

١٦٥. علم الدلالة، الدكتور أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

١٦٦. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقود عبد الجليل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م

١٦٧. علم اللغة، الدكتور علي عبد الواحد وافي، تهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، (د. ت)

١٦٨. علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي) الدكتور محمود السعدان، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت)

١٦٩. علوم البلاغة، البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى المراغي، دار القلم، بيروت – لبنان (د.ت)

١٧٠. علوم القرآن، السيد باقر الحكيم، منشورات مهديس، ايران، ط٣ (د. ت)

١٧١. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د.ت)

١٧٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر شهاب العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق محمد بن شعبان بن عبد المقصود واخرون مكتبة العزباء الاثرية – المدينة النبوية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

١٧٣. فتح الغدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد

الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ ) دار أبن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ

١٧٤. الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي (ت ) تحقيق وتقديم عثمان يحيى، المكتبة العربية، القاهرة، ١٣٩٢هـ

١٧٥. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد اله بن سهل العسكري (ت ٤٠٠هـ ) علق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

١٧٦. الفصول المختارة من العيون والمحاسن، علي ابن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ ) المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف (د. ت )

١٧٧. فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني محمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للدراسة والنشر، سورية - دمشق، ط١، ٢٠٠٨م

١٧٨. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣م

١٧٩. فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والأشاعرة دراسة مقارنة في ضوء ركائز الاسلوبية، الدكتور صباح عيدان العبادي، دار الفيحاء، العراق - البصرة، ط١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

١٨٠. فهم القرآن، دراسة على ضوء المدرسة السلوكية، جواد علي كسار، مؤسسة العروج، ايران، ط١، ١٤٢٤هـ

١٨١. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ ) تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة باشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١٤٢٦،٨هـ - ٢٠٠٥م

١٨٢. القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والاجراء، الدكتور يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث، اربد - الاردن، ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

١٨٣. قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلي انموذجاً، حسن بن فرحان المالكي، مركز الدراسات التاريخية، عمان - الاردن (د. ت )

١٨٤. قواعد التفسير، جمعاً ودراسةً، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، السعودية، ١٤٢١هـ

١٨٥. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، محمد فاكر الميبدي، مركز التحقيقات والدراسات العلمية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ٢٠٠٧م

١٨٦. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) مكتبة دار المجتبى، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

١٨٧. كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي (ت ٧٦هـ)تحقيق الشيخ محمد باقر الانصاري الزنجاني، دار الهادي، قم المقدسة، ط١

١٨٨. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي (ت في القرن الثاني عشر الهجري) تحقيق الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٥م

١٨٩. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) شرحه وضبطه وراجعه يوسف الحمادي، مكتبة مصر (د. ت)

١٩٠. كشف الأسرار، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ) تحقيق عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م

١٩١. الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء ايوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

١٩٢. الكلمة دراسة لغوية ومعجمية، الدكتور حلمي خليل، الهيئة العربية العامة للكتب، الاسكندرية، ١٩٨٠م

١٩٣. كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) مطبهة القضاء، النجف (د.ت)

١٩٤. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء علي بن محمد الخازن (ت ٧٤١هـ) تحقيق محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ

١٩٥. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ

١٩٦. لطائف الاشارات ،عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٦٥هـ) تحقيق ابراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط٣، (د. ت)

١٩٧. لغة القرآن الكريم، الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان – الاردن، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م

١٩٨. اللباب في تفسير الكتاب، السيد كمال الحيدري، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

١٩٩. اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسان، عالم الكتب، ط٥، ٢٠٠٦م

٢٠٠. مباحث في علوم القرآن، الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط١٧، ١٩٨٨م

٢٠١. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، الدكتور محمد حسين الصغير، مكتب النشر – مكتب الاعلام الاسلامي، ط٢، ٢٠١١م

٢٠٢. مبادء اللسانيات، الدكتور أحمد محمد قدور، الدار العربية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١١م

٢٠٣. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥هـ) تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث العربي، القاهرة، ط٣، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٠م

٢٠٤. متن المنار في اصول الفقه، أبو البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ) دار الكلم الطيب، بيروت – ط١ ١٩٩٨م

٢٠٥. المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الاثير (ت ٦٣٧هـ) قدم له وعلق عليه: الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، نهضة مصر (د. ت)

٢٠٦. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (ت١١٠هـ) عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي – القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٥٤م

٢٠٧. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ) تحقيق أحمد علي الحسيني منشورات دار الثقافة العربية، مطبعة الآداب – النجف الاشرف (د. ت)

٢٠٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو الفضل بن الحسين الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م

٢٠٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن مكي الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) تحقيق حسام

الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م

٢١٠. محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي ت (١٣٢٢هـ ) تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ

٢١١. محاضرات في أصول الفقه، الشيخ اسحاق الفياض (تقرير لبحث السيد أبو القاسم الخوئي ) مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٤م

٢١٢. المحصول في علم أصول الفقه، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ ) دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

٢١٣. المحكم والمحيط الاعظم، أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨ ) تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

٢١٤. محنة التراث الآخر، النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، ادريس هاني، الغدير للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٨٠م

٢١٥. مدارس التفسير الاسلامي، علي اكبر بابائي، تعريب كمال السيد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٠م

٢١٦. مدخل الى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م

٢١٧. مدخل الى مفاهيم المعرفة عند الاسلاميين، السيد كمال الحيدري، دار فراقد، ايران – قم، ط١، ١٤٢٦هـ

٢١٨. المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ ) مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم ط٣، ١٤٢٦هـ

٢١٩. مذاهب التفسير الاسلامي، جولد تسهر، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧٤هـ

٢٢٠. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ ) دار الكتب الاسلامية، ايران، ط٢، ١٤٠٤هـ

٢٢١. المزهر في علوم اللغة وانواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

٢٢٢. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٢١هـ - ٢٠٠١م

٢٢٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت ٧٧٠هـ)المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان (د. ت)

٢٢٤. مطارحات في قضايا قرآنية، محمد الحسيني، دار الملاك، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

٢٢٥. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) حققه وخرج احاديثه محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة وسليمان مسلم الحرش دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

٢٢٦. معاني الاخبار، أبو جعفر محمد بن الحسين بن علي بابويه الصدوق (ت ٣٨١هـ) تحقيق ونشر انتشارات اسلامية، ١٤٠٣هـ

٢٢٧. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية، للتأليف والترجمة، مصر، ط١

٢٢٨. المعاني في ضوء أساليب القرآن، الدكتور عبد الفتاح لاشين، جامعة الازهر، مصر، ط٣، ١٩٧٨م

٢٢٩. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط١

٢٣٠. معاني القرآن واعرابه، أبو اسحاق ابراهيم الزجاج (ت ٣١١هـ) تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده الشلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

٢٣١. معاني النحو، الدكتور فاضل صالح السامرائي، جامعة بغداد – بيت الحكمة، ١٩٨٩م

٢٣٢. المعجزة، اعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، أحمد بسام سامي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينا، الولاية المتحدة الامريكية، ط١، ٢٠١٢م

٢٣٣. المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته، تأليف وتحقيق قسم القرآن بمجمع البحوث الاسلامية، ايران، ط٢ (د. ت)

٢٣٤. المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي منشورات ذوي القربى، قم، ط٣، ١٣٨٤هـ

٢٣٥. معجم مقاييس اللغة، أحمد فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

٢٣٦. المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس امير، الانتشار العربي، بيروت – لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م

٢٣٧. المعنى وضلال المعنى، انظمه الدلالة في العربية، الدكتور محمد محمد يونس علي، دار المدار الاسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م

٢٣٨. المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م

٢٣٩. مفاهيم القرآن، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام قم، ط٥، ١٤٢٧هـ

٢٤٠. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (ت ٦٢٦هـ) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

٢٤١. مفردات ألفاظ القران، الراغب الاصفهاني (ت٤٢٥هـ) تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم، ط٤ ،١٤٢٥هـ

٢٤٢. مفهوم النص، دراسة في علوم القران، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٩٨م

٢٤٣. مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة ام القرى، بيروت، ١٤١٨هـ

٢٤٤. مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيميه الحراني الدمشقي (ت٧٢٨هـ) دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، ١٤٩٠ هـ - ١٩٨٠ م

٢٤٥. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة

٢٤٦. من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله، دار الزهراء، بيروت (د. ت)

٢٤٧. مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، الدكتور نعمة رحيم العزاوي، منشورات المجمع العلمي، بغداد، ٢٠٠١م

٢٤٨. مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج تفسير القران الكريم، الدكتور محمد علي الرضائي الاصفهاني، تعريب قاسم البيضائي، مركز الحضارة للتنمية الفكر الاسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٨ م

٢٤٩. المناهج التفسيرية في علوم القران، للشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ط ٢، ١٤٢٢هـ

٢٥٠. مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، الدكتور ستار جبر حمودة الاعرجي، بيت الحكمة، العراق - بغداد، ط١، ٢٠٠٨م

٢٥١. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، اعتنى بتصحيحه الشيخ امين سليم الكردي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٢، (د. ت)

٢٥٢. منتهى المقال في أحوال الرجال، محمد بن إسماعيل المازندراني (ت ١٢١٦هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، شارة - قم (د. ت)

٢٥٣. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، دار الغدير، قم - ايران، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٠م

٢٥٤. منطق فهم القرآن من ابحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، مؤسسة ام ابيها، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

٢٥٥. منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، الدكتور علي زوين، بغداد، ط١، ١٩٨٦م

٢٥٦. الموافقات، ابراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن ال سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

٢٥٧. المواقف والمخاطبات، محمد بن عبد الجبار النفَّري (ت ٣٥٤هـ) تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق الدكتور عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م

٢٥٨. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الاعلى الموسوي السبزواري (ت ) انتشارات دار التفسير ،ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

٢٥٩. موجز علوم القرآن، الدكتور داوود العطار، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الاسلامية، قم - ايران، ١٣٩٩هـ

٢٦٠. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ ) مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط ،١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

٢٦١. الندوة، السيد محمد حسين فضل الله ،دار الملاك، بيروت - لبنان،ط١، ١٩٩٧م

٢٦٢. النظام القرآني، مقدمة في المنهج اللفظي، عالم سبيط النيلي، عمان، دار اسامة، ط١، ١٤١٩ - ١٩٩٩م

٢٦٣. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي (ت ٦٨٤هـ ) تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، (د.ت )

٢٦٤. النقد والإعجاز، الدكتور محمد تحريشي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤م

٢٦٥. نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الاصفهاني الغروي، تحقيق مهدي احدي، مطبعة امير، قم، ط١، ١٤١٤هـ

٢٦٦. نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام الامام علي عليه السلام بتعليق الدكتور صبحي الصالح، وفا، ايران، قم، ط٤، ١٤٣١هـ

٢٦٧. نور الثقلين، عبد علي بن جمعة الحويزي (ت ١١١٢هـ ) تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة اسماعيليان، ط٤، قم، ١٣١٢هـ

٢٦٨. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ ) تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر (د. ت )

٢٦٩. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، محمد ابن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ ) تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة مهر، قم، ط٢، ١٤١٤هـ

٢٧٠. ومظات فكر، محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ ) جمع محمد الحبيب بلخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١م

٢٧١. ينابيع المودة لذوي القربى، سليمان بن ابراهيم القندوزي الحنفي (ت ١٢٩٤هـ) تحقيق سيد علي جمال اشرف الحسيني، دار الاسوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ

## ثانياً: الرسائل الجامعية

٢٧٢. بنية النص القرآني في كتب الإعجاز عند المحدثين، رسالة ماجستير، يعقوب يوسف خلف، جامعة البصرة، كلية التربية، ٢٠٠٥م

٢٧٣. تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال كتاب الكشاف للزمخشري، خالد سوساني، رسالة ماجستير، قسم اللغة والاداب العربي، كلية الاداب والعلوم الانسانية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ٢٠١١م

٢٧٤. الدلالة التركيبية لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة، محمد علي فالح مقابلة، اطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ٢٠٠٦م

## ثالثاً: البحوث والمقالات

٢٧٥. الاشتراك المعنوي والفرق بينه وبين الاشتراك اللفظي بحث في أصول الفقه، الدكتور أحمد بن محمد بن حمودة اليماني، مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، وآدابها، ج ١٩، ع ٣١، ١٤٢٥هـ

٢٧٦. التأويل بين النص القرآني واقوال المفسرين، الدكتور حكمة عبيد الخفاجي، مجلة المصباح، الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة ع ١١، خريف، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م

٢٧٧. التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، الدكتور عبد الامير كاظم زاهد، مجلة المصباح، الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، ع ٣، خريف، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

٢٧٨. الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الدكتور نعمة رحيم العزاوي، بحث في كتاب دراسات في اللغة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م

٢٧٩. الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، الدكتور كاصد الزيدي، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، ع ٢٦، ١٩٩٤

٢٨٠. سر العمق القرآني، قراءة في النظريات الدلالية والمدلولية، موسى الصدر، بحث في كتاب

دراسات في تفسير النص القرآني (التأويل والافهوم القرآني) مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت- لبنان ن ط٢، ٢٠١٠م

٢٨١. صورة النبي محمد صلى الله عليه وآله السيد حسين فضل الله، بحث في مجلة الثقافة الاسلامية، المركز الثقافي الايراني بدمشق، ع ٦٥، ١٩٩٦م

٢٨٢. العدول في البنية التركيبية، قراءة في التراث البلاغي، الدكتور ابراهيم بن منصور التركي، مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٩، ع٤٠، ١٤٢٨هـ

٢٨٣. العلاقة بين النص والمفسر بين التوسع والتطبيق، الدكتور عبد الله الجيوسي، المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، م٧، ع(٠١ م) ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

٢٨٤. المعاصرة القرآنية ،رؤية على ضوء المدرسة الوجودية، جواد علي كسار، مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ع ٣٢، شتاء، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م

٢٨٥. منهج التأويل وعلم الدلالة، الدكتور حسن جابر، بحث في كتاب (دراسات في تفسير النص القرآني والتأويل والافهوم القرآني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٠م

٢٨٦. نظرية الافعال الكلامية في البلاغة العربية، الدكتور ملاوي صلاح الدين، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيفر سكرة، ع٤، ٢٠٠٩م

٢٨٧. نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني، نظرية العلاقة فضل الله إنموذجاً، حيدر حب الله، بحث في الموقع الرسمي لسماحة الشيخ حيدر حب الله، www.hobbllah.com

# المحتويات

## الفصل الثالث: التحول الدلالي على مستوى التركيب

**الفصل الرابع: التحول الدلالي على مستوى التأويل**